

جورج طرابيشي

المثقفون العرب والشرائح

التحليل النفسي لعصاب جماعي



00192288



المُثَقَّفُونَ الْعَرَبُ وَالثَّرَاثُ
التَّحْلِيلُ النَّفْسِيُّ لِعَصَابِ جَمَاعَةٍ

جورج طرابيشي

المُتَقَفُّونَ الْعَرَبُ
وَالْثُرَاتُ

التحليل النفسي لعصاب جماعي



RIAD EL-RAYES
BOOKS

منشورات رياض الريس للكتب والنشر

56 Knightsbridge, London SW1X 7NJ

ARAB INTELLECTUALS AND THEIR HERITAGE

by

GEORGES TARABICHI

First Published in the United Kingdom in 1991
Copyright © Riad EL - Rayyes Books Ltd
56 Knightsbridge, London SW1X 7NJ

British Library Cataloguing in Publication Data

Tarabichi, Georges

Arab intellectuals and their heritage.

1. Arabic Literature, 1945 - Critical studies

I. Title

892. 709006

ISBN 1-85513-315-6

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission in writing of the publishers

الطبعة الأولى: شباط / فبراير ١٩٩١

مُحتويات الكتاب

٩ مقدمة
١٥ القسم الأول: الرضة والنكوص
 القسم الثاني: حالة تشخيصية: إزدواجية العقل
١٠٣ في كتابات حسن حنفي
١٠٥ ١ - وحدة الأضداد
١٣٦ ٢ - الوظيفة النفسية للتناقض
١٥٠ ٣ - الخطاب التراثي كسيرة ذاتية
١٦٥ ٤ - علم «الاستغراب» المستحيل
١٧٨ ٥ - المركزية الغربية والمركزية الإسلامية المضادة
١٨٨ ٦ - التطهيرية المضارية
٢١٦ ٧ - التراث كأب مضطهد
٢٤٠ ٨ - الترميم النرجسي
٢٧٢ نحو خاتمة بعيدة الاحتمال للتناقضات
٢٧٦ فهرس عام

مقدمة

ليست المقدمات بمستحبة دوماً. فشان المقدمة أحياناً شأن من يريد أن يلخص لك قصة بوليسية، فبيداً أول ما يبدأ بإخبارك من هو القاتل. وإذا كانت المقدمة تفترض تلخيصاً مكثفاً للفكرة المركزية التي سيجري تطويرها على امتداد فصول الكتاب، فإنه قد يكون من المشروع التساؤل: كيف يمكن أن يلخص في سطور قليلة كل ما استبدته الشهور، بل السنين الجديدة من جهود في الحس بواقع الأشياء، وفي الربط فيما بينها؛ وفي جمع المشاهدات والشواهد، وفي إخضاعها جميعاً للتحليل وإعادة التركيب، وفي استنطاق دلالاتها الظاهرة والباطنة، الواقعية والرمزية، وفي إعادة نسجها على نول رؤية واحدة وخط منهجي واحد؟

ومع ذلك لا بد، كما في كل مقدمة من ولفتين: واحدة عند المنهج، وأخرى عند الموضوع. وأما المنهج - وهو هنا التحليل النفسي - فقد كنا داورناه بقدر أو بأخر من اليسر في دراستنا عن الرواية العربية. وقد كانت المهمة سهلة، والخصوبة مضمونة نسبياً. فالرواية العربية كانت ولا تزال، في تيارها الأعرض، رواية سيرة ذاتية. والحال أن التحليل النفسي، الذي رأى النور مع التحليل الذاتي الذي أخضع فرويد نفسه له، كان ولا يزال بامتياز منهجاً لكتابة السيرة الذاتية أو لإعادة قراءتها.

ولكن الصعوبة التي واجهتنا، في محاولتنا تعدد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي، هي البنية «الموضوعية»، لهذا الخطاب، المستقلة ظاهرياً عن ذاتية منتجيه، فضلاً عن أن فاعل الفعل في عملية إنتاج هذا الخطاب هو واد الجماعة، وليس ضمير الانا المتكلم. ولا يتسع لنا، في إطار هذه المقدمة، أن نفيض في الكلام عن الكيفية التي أمكن لنا بها أن نتغلب - على ما نعتقد - على هذه الصعوبة. ولكن حسبنا الإشارة إلى أن الرضات الكبرى في تاريخ الجماعات والشعوب - ومنها على سبيل المثال رضة حزيران يونيو ١٩٦٧ - من شأنها أن تولد سلاسل متناظرة من ردود الأفعال المتطابقة أو الموحدة بحيث تبدو الجماعة وكأنها تسلك سلوك الفرد الواحد، وبحيث يمكن اختلاها موضوعاً لعلوم الذاتية البشرية، ومنها التحليل النفسي الذي ما منعه انتمائه المجهور به إلى علم النفس الفردي من أن يطور فروعاً وشعباً في مضمار علم النفس الجمعي.

وما نحرص على التنويه به هنا من الناحية المنهجية هو أن التزامنا بدليل عمل فرويدي النسب لا يمنعنا من البقاء منتصبين على التأويل اليوناني، أو على التأويل الذي طوره جيرار مانتل، على سبيل المثال، وغيره من رواد المدرسة ما بعد الفرويدية. فالتحليل النفسي لم يكن في يوم من الأيام مذهباً، وهو ما ألف قط جسماً نظرياً مكتمل النمو: فهو قيد تخلق مستمر: وما من محلل

نفسى جدير بهذا الاسم إلا وكان له - مهما يكن من أورثودوكسيته - إسهامه الخاص، بل لغته الخاصة ورؤيته الخاصة في الممارسة والتنظير.

ولأن المنهج التحليلي النفسي ليس مجموعة جاهزة من القواعد، فإن الكلام عن «تطبيقه» يبدو في غير محله. فأي «تطبيق» لمنهج التحليل النفسي هو إعادة اختراع، وبالتالي تطوير له وإحسان. وكل تطبيق يقتضي أن يكون «تطبيقاً» يحكم على نفسه سلفاً بالعلم، أي بالوصول إلى نتائج معروفة مقدماً. فالتحليل النفسي عملية بناء مستمرة. وقد لا يتعدى حظ البناء الواحد لبنة واحدة. وقد يفلح من هو معماري حقاً من البنائين في تشييد طابق أو أكثر، هذا إن لم يستقل نفسه بعمارة على حدة. ولكن «التطبيق» المحض، بدون حد أدنى من الابتكار والإضافة، هو بحكم المستحيل. إذ أن التحليل النفسي، مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضوعي، هو أيضاً فن ذاتي. وخصوبته، كمنهج، مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشخص «مطبق» المنهج وبأورثيته ومعرفته وامتلاكه لأدواته وعمق حدوسه ورحابته.

ولأن التحليل النفسي ليس منظومة جاهزة من القواعد، بل هو كمنهج برسم إعادة الاختراع دوماً، فإن القارئ لنا لن يقع في كتابنا هذا على أي عرض منهجي. صحيح أننا قد نضطر بين الحين والآخر إلى شرح مبدأ بعينه أو نظرية بعينها من المبادئ والنظريات المتراكمة في ورشة العمل الدائمة التي هي المنهجية التحليلية النفسية، ولكن أكثر ما سنتحاشاه هو ذلك النهج الأكاديمي التقليدي الذي عودنا عليه في الأونة الأخيرة الباحثون «التطبيقيون» الذين تنقسم بحولهم أو أطروحاتهم الجامعية لا محالة إلى قسمين: قسم قاموسي يتضمن عرضاً نظرياً سكونياً لجملته من المبادئ والمسلّمات المتعلقة في سماء التجريد، ثم قسم إجرائي تلبس فيه تلك المجزّئات النظرية ما يناسبها من كسوة، مفصلة في الغالب سلفاً.

ولكن غياب العرض المستقل لمبادئ التحليل النفسي كجسم نظري قائم في ذاته في كتابنا هذا لا يمنع بطبيعة الحال من حضور المنهج على نحو منجد وملتحم، وقابل بالتالي للاستقراء، في جميع المقدمات والنتائج - والجسور الواسلة بينها - التي ننتقل منها أو ننتهي إليها في هذه الجلسة التحليلية النفسية المطوّلة مع الخطاب العربي المعاصر. وهذا الحضور في ظل الغياب لن يتيح لنا أن نكون أكثر جدليّة في حركة ذهائنا وإيائنا النقدية داخل الخطاب العربي المعاصر فحسب، بل سيعطينا أيضاً - إلا فيما ندر - من تحميل القارئ مشقة هضم الشروح القاموسية لمصطلحات التحليل النفسي. وصحيح أنه ستكون لنا حينئذ دعاة الضرورة المنهجية، لغتنا الاصطلاحية الخاصة، إلا أن هذه اللغة ستظل مفهومة من القارئ المتأني مهمّا كانت ضئيلة، أو حتى معدومة، حصيلة من المعرفة المسبقة بمبادئ التحليل النفسي ومذاهبه.

وإذا جئنا بعد ذلك إلى موضوع كتابنا - وهو في الوقت نفسه الموضوع المطبق على ما نفترض لمنهجنا - فإننا نجد أنفسنا ملزمين، في إطار هذه المقدمة، بتقديم بعض التحديدات أو الإيضاحات حول العنوان بالذات - «عصاب عربي جماعي». فإن يكن العصاب هو بالتعريف كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية (١) يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتجهورها حول عقدة نفسية، فإن العقدة التي ينتظم من حولها «العصاب الجماعي العربي» هي، كما سيأتي البيان، عقدة التثبيث على الماضي. وعلى اعتبار أن هذه العقدة من طبيعة تكوّن، فقد كان لا بد لنا من تحديد اللحظة التاريخية التي اتاحت المناسبة لاشتغال آلية النكوص - أي الارتداد إلى الوراء -؛ وتلك كانت، على ما سيأتي البيان أيضاً، رضة الهزيمة الحزبانية التي كان لها مفعول مُفْرِض على الشخصية العربية.

وعلى هذا النحو يتحدد موضوع كتابنا عدد من القسّمات المتقارّنة.

(١) من هنا كان «عصاب» على وزن «فعال»، وهو وزن الظاهرات المرضية باللغة العربية من قبيل «صداع» و«خراخ» و«زحار» و«جذام» و«سعال» و«سعال». الخ.

فالخطاب الذي نخضعه للتحليل هو الخطاب العربي المعاصر، أي الخطاب الذي بدأ ينتج نفسه ويعيد إنتاجها منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧. وهو بذلك يتميز عن الخطاب العربي الحديث الذي رأى النور عددة الحرب العالمية الثانية، كما يتميز عن الخطاب العربي النهضوي الذي يغطي تمام عصر النهضة من ١٧٩٨ إلى ١٩٣٩.

وما نخضعه للتحليل هو خطاب، والخطاب هو وظيفة إنتاجية للانتلجانشيا. وعليه، عندما نتحدث عن عصاب جماعي عربي، فإننا لا نعلمه ليشمل جميع العرب في جميع بلدانهم وبجميع أجيالهم وطبقاتهم، بل نخضعه لنقص به حصراً الخطاب المعصوب الذي ننتجه وتعيد إنتاجه شريحة واسعة من الانتلجانشيا العربية منذ الرضة الحزيرية. وبما أن عصابية هذا الخطاب تكمن في تثبيتته على الماضي، فمن الممكن إذن تحديده بمزيد من التخصيص بأنه خطاب التراث أو الخطاب التراثي في نتاج الانتلجانشيا العربية المعاصرة - أو ما يسمى نفسه أيضاً بـ «خطاب الأصالة». وبما أن كل نكوص نحو الماضي يجد مبرراته ودوافعه - اللاشعورية في الغالب - في إحياءات الحاضر، فإن كل خطاب تراثي يحمل أو يعكس ضمناً موقفاً من الحاضر ومن العصر، وبالتالي، من حضارة العصر. ومن هنا صدور الخطاب العربي الحديث المعصوب عن ثنائية شألة: فكان لا تراث إلا في مواجهة العصر وبالمضادة معه، وكان لا أصالة إلا في مواجهة الحداثة وبالقطعية معها. وإنما لأن كل مرض بالماضي هو مرض من العصر. فإن خطاب الارتداد إلى التراث غالباً ما يفتقر، عن ضرورة شبه قهريّة، بـ خطاب ارتداد عن العصر. وهنا تحديداً نخضع إصبعنا على نقطة تحول خطيرة في مسار الانتلجانشيا العربية، في تيار غالب من تياراتها راهنا.

فهذه الانتلجانشيا مثلت بقدر أو بآخر، وعلى امتداد تاريخها الحديث، عامل نهضة وتقدم. ولكن هذه الانتلجانشيا عينها، أو شريحة واسعة وسائدة منها، باتت تحتل موقعها اليوم، وكما سيأتي البيان، داخل معادلة التخلّف بالذات باعتبارها عاملاً من عوامله. ولعلنا لا نملك وصفاً للتحوّل في موقف هذه الشريحة الواسعة والسائدة اليوم من الانتلجانشيا العربية إلا بالرجوع إلى قولته بديعة لطف حسين.

ففي «مستقبل الثقافة في مصر»، الصادر عام ١٩٣٨، كان هذا الداعية النهضوي قد شخص أزمة الانتلجانشيا العربية بأنها أزمة علاقة مع الحضارة الحديثة، مؤكداً على أنه قد ان الأوان لتقبل على هذه الحضارة باسمين لا عابسين.

واليوم، وبعد مضي أكثر من نصف قرن، لئن طرأ من تبدل في مواقف الانتلجانشيا العربية، فليس في انقلاب عيستها إلى بسمة. فهي لا تزال على وضعها الانفصالي الذي لجّظها عليه من كان يدعى بالأس - أي قبل الردة - بـ «عبد الأدب العربي». وإنما الذي انقلب على أيديهما من الضد إلى الضد هو شعار طه حسين نفسه. فلسان حالها يردد اليوم: «ندبر عن هذه الحضارة عابسين لا باسمين».

واخطر ما في هذا الانقلاب أنه باخذ، في أيام الردة هذه، شكل جائحة إيديولوجية وبواء نفسي. وإنما لأن هذا البواء يهددنا جميعاً. بدون ضمانته من أي مناعة، كان كتابنا هذا الذي سيحاول أن يرصد، في قسم أول، العصاب الجماعي للانتلجانشيا العربية في الحالة العامة لتخصّص واشتغاله وتعبيراته، وفي قسم ثان، حالة مشخصة وخاصة من تظاهره هي الحالة التي تقدمها كتابات حسن حنفي الذي هو بلا جدال الممارس الأكثر تميزاً والأشمل تعفيلية والأغزر إنتاجاً لـ «خطاب التراث في الإيديولوجيا العربية المعاصرة».

وكتابتنا، رغم التزامه المنهجي وتقليده الصارم بروح الموضوعية العلمية، لا يخفي أنه يريد نفسه عن سبق قصد وتصميم متورطاً في المعركة.

فلوباء لا بد أن يوقف عند حده، وعدواه عن الانتشار.

وهذا ما يجب أن يكونه أمر اليوم على مدى السنوات القادمة في لائحة مهمات كل مثقف عربي حريص على أن تكتب له النجاة.
لأنه إذا ما قبض لخطاب العصاب أن يصبح هو أيضاً خطاب السلطة، فإن ما سيفتح أمام المثقف، وأمام الإنسان العربي في كل بقعة من الوطن، هو مستقبل من الظلامية.
وفي هذا العقد الأخير من القرن العشرين تبدو الظلامية، بحكم التطور الهائل في تقنية التعبئة الإيديولوجية والنفسية للجماهير، مرشحة لأن تكون شمولية أكثر من أي وقت سبق.
ولن يكون التواطؤ ولا الامتنالية - وهو الموقف الذي يُغري أعداداً متزايدة من المثقفين العرب - ضماناً للنجاة.

فالظلامية هي مثل الثورات، بل أكثر من الثورات، في قسوتها على ابنائها. فإن كانت الثورة تنتهي بأكملها، فإن الظلامية تبدأ به. فهي لا تطبق وجود متنورين حتى في صفوف دعائها.
ولكن الظلامية، رغم كل شيء، ليست قدراً نهائياً. إذ أن العصاب نفسه - ما لم ينحط إلى ذهان - هو بالتعريف تعبير عن صراع. فمهما يكن من قسوة إحباطات الحاضر ومن قوة التثبيت الرعوي على الماضي والدفع باتجاه النكوص، فإن في الدينامية النفسية قوى دافعة أيضاً باتجاه المقاومة والمعاقلة والتقدم. وكتابنا هذا لا يطمح، في التحليل الأخير، إلا إلى تسليط بعض إضاءات على الآلية العصابية اللاشعورية لتكثف عن أن تكون بؤرة خصبة للإيديولوجيا الظلامية، ولتتأاح بالتالي فرص أفضل لعوامل الصحة للتغلب على عوامل المرض، وهذا سواء على مستوى السطح في الخطاب الإيديولوجي، أو على مستوى العمق في الركائز النفسية التحتية لهذا الخطاب.

جورج طرابيعي

«العربي.. يعجب بـماضيهِ وأُسلانهِ، وهو في
أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله».

جمال الدين الألفاني

العصاب هو عجز الإنسان عن الإنسالات من
قبضة الماضي ومن عبء تاريخه».

فيليب ريبف

«العصابي يشيح عن الواقع لأنه يجده لا
يطلق، بتمامه أو في بعض أجزائه»

سيمفون درويد

القِسْمُ الْأَوَّلُ

الرَّضَاةُ وَالنَّكَوُصُ

ثمة شبه إجماع في الخطاب العربي المعاصر على توصيف لحظة إحتكاك العالم العربي بالغرب بأنها كانت بمثابة صدمة.

وقد تعددت في الخطاب العربي المعاصر أوصاف هذه الصدمة: فهي تارة الصدمة الإستعمارية أو الكولونيالية أو الأمبريالية، وتارة ثانية الصدمة الأوروبية أو الغربية، وتارة ثالثة الصدمة الحضارية أو صدمة المدنية، ولكن مهما تعددت الأوصاف فإن الموصوف يبقوا واحداً: فالصدمة هي اليوم واحد من المفاهيم المحورية التي تحكم وعي الوعي العربي لذاته.

والحال أن هذا المفهوم، المقتبس من علم الميكانيك وعلم النفس معاً، يميل، بالدلالة التي يتم بها توظيفه في الخطاب العربي المعاصر، إلى رأء الفعل أكثر منه إلى الفاعل، إلى المصدوم أكثر منه إلى الصادم، فبعبارة أخرى، فإن المفترض الأساسي لميكانيكا الإحتكاك هذه هو أننا لسنا أمام حالة تصادم بين

جسمين متحركين، بل أمام حالة صدم جسم متحرك لجسم ثابت، ومن ثم، فإن مدلول الصدمة هو بالتحديد تلك الحركة التي تدب في الجسم الثابت فتجعل منه متحركاً ثانياً نتيجة لقوة الدفع التي تلقاها من المحرك الأول.

هذه العطالة التي آلت إلى حركة، بقوة دفع مخارج لها، هي التي صُمدت في الفكر العربي الحديث وفي الخطاب العربي المعاصر باسم النهضة.

ولسنا بحاجة إلى الإكتثار من الشواهد. حسبنا أن نأخذ عينة تمثيلية لثلاثية لمثلي أبرز ثلاثة تيارات في الخطاب العربي المعاصر: التيار العقلاني المعتدل أو النسبي^(١)، والتيار السلفي المتشدد، والتيار السلفي الخالص.

يقول محمد عابد الجابري، وهو اليوم من أبرز ممثلي العقلانية المعتدلة في الساحة الفكرية العربية: «إن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي»^(٢).

ويقول محمد عمار، وهو ممثل بارز للسلفية المتشورة:

«كان منطقياً ومبرراً تماماً ذلك المشهد الذي استيقظ له الشرق العربي وفتح بسببه عقله وعيونه، مشهد الغرب الذي عاد في صورة بونايرت ومن بعده من تلاح من الفزاة، لينتصر عسكرياً، بعد أن إنتصر في بلاده حضارياً... وعندما أدهش هذا المشهد عقل العرب وقلوبهم، حرك فيهم ما يحركه مس الكهرياء، إذا هي لم تصعق فتمت، وإذا هي وقفت عند حد الإيقاظ والتنبيه»^(٣).

ويقول راشد الغنوشي، ممثل السلفية الخالصة:

«لم يصح [العالم الإسلامي] من غطيته الطويل إلا على مدافع الغرب تدك كهوفه المتداعية

وتقوض مؤسساته، فتصدمه في كبرياته وطمانينته الزائفة إلى سلامة أوضاعه... [فكانت] صدمة عنيفة في شعور لئسلم أيقظته من نومة الإنحطاط^(١).

ووأضح من هذه الشواهد أن صدمة اللقاء مع الغرب كان لها مفعول إيقاظي أو تنبيهي، ومن هنا كانت المرادفات الأخرى التي سمي بها عصر النهضة العربية عصر الإستيقاظ أو الصحو أو اليقظة.

والحال أن الأطروحة المركزية التي يدور عليها البحث الذي نضعه هنا بين يدي القارئ هي أن ذلك المفعول الإيقاظي التنبيهي قد انقلب إلى ضده، أي إلى مفعول تنويمي تخديري، وذلك طردأ مع تحول الصدمة CHOCK إلى كدمة أو رضة TRAUMA.

وحالما نتقدم بهذه المصادرة نتطرح علينا جملة من الأسئلة، وأولها: ما الفارق بين الصدمة والرضة؟ إنه فارق كمي في المقام الأول: فإذا كانت شحنة التنبيه التي تأتي بها الصدمة ضمن طاقة احتمال الجسم المصدوم، وقابلة بالتالي للهضم والتمثل وإعادة التوظيف، تحولت إلى قوة دفع وحفز، وكان لها مفعول «الدري» المنبه من «نومة» الإنحطاط على حد تعبير ممثل السلفية الخالصة، أو مفعول «المس الكهربائي» الموقظ للقلب والعقل من «نوم الغفلة» على حد تعبير ممثل السلفية المتنوعة^(٢). أو أخيراً مفعول «المهماز» على حد تعبير ممثل العقلانية المعتدلة في توكيده بأن الحضارة الأوروبية كانت في وتحديدها للعرب ثقافياً وعسكرياً المهاز الذي أيقظهم وطرح مشاكل النهضة عليهم^(٣).

ولكن بالمقابل إذا كانت شحنة الصدمة من التنبيه فوق طاقة احتمال الجسم المتلقي، وغير قابلة بالتالي للدمج والتوظيف في ما سنسميه بعملية الأيض النفسي، كان لها مفعول عكسي: فبدلاً من أن تطلق في الجسم المعني آليات الدفاع السوي والتكيف الواعي من خلال تعرّف الواقع ومواجهته (وذلك هو مرادف «الصحو» أو «اليقظة») تطلق فيه على العكس الآليات اللاشعورية للدفاع المرضي من خلال العزوف عن تعرّف الواقع وعن مواجهته، ومن خلال إلغاء العقل النقدي، والعدول عن التعاطي الواقعي والعلمي مع العالم إلى التعاطي السحري، والإستعاضة عن الوقائع بالإستيهامات، وعن الأشياء بالالفاظ.

والفارق أيضاً فارق كيفي: فالصدمة مفهوم فيزيائي في الأصل، أما الرضة فمأخوذة هنا بالمعنى النفسي. وتتجلى الطبيعة الفيزيائية للصدمة في وتلفتها التغييرية. تغيير الذات وتغيير الواقع الخارجي معاً. فالصدمة ليست مجرد إيقاظ من «نوم الغفلة»، بل هي إستحضار أيضاً، على صعيد الوحي، لضرورة التغيير عن طريق التدخل الواعي والإرادي في مسار التاريخ. ومن هذا المنظور جرى في عصر النهضة توظيف تعبوي لم يسبق له مثيل للآلية التي تضع صيغة لاهوتية - ناسوتية فذة لجدل التغيير: «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»^(٤). والواقع أن التغيير هو القاسم المشترك بين مختلف الإستراتيجيات النهضة في عصر الرواد، وذلك ابتداءً بشيخ الأزهر في زمن الحملة الفرنسية، الشيخ حسن العطار (١٧٧٦ - ١٨٣٥) الذي لخص على النحو التالي الدرس الذي استفاده من تجربة الاحتكاك مع علماء الحملة النابليونية: «إن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتجدد بها من العلوم ما ليس فيها»^(٥). ويدوره أكد تلميذ حسن العطار، الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠٦ - ١٨٧٣)، على الحاجة الكبرى إلى التغيير كيما تستيقظ «سائر أمم الإسلام من نوم الغفلة» ويبحثوا عن العلوم البرانية، والفنون والصنائع، وهي التي كما لها ببلاد الفرنج ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع^(٦). وبين خيرات الدين التوتسي (١٨٢٠ - ١٨٩٠) إستراتيجية التغيير هذه على «إغراء» وتحذير، معاً، «ذوي الفيرة والحزم من رجال السياسة والعلم» بتبني مشروع التغيير «والتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها يمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات»، وتحذير «ذوي الغفلة من عوام المسلمين» من مغبة معارضة مشروع التغيير بحجة عدم جواز الإقتداء بما «تقلعه الأمة الأفرنجية»، إذ «الواجب مجاراة الجار [ولو كان إفرنجياً غير مسلم] في كل ما هو مظنة لتقدمه»، فذلك شرط «الاستعداد الواجب شرعاً لمواجهته ومقاومته، وهل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا؟ وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تتناسب التنظيمات

التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعائمي العدل والحرية. اللتين هما أصلاً في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك؟^(١٠) وإسنا هنا بطبيعة الحال بصدد تعداد جميع مناهي التغيير التي دارت عليها إستراتيجيات الرواد النهضويين: العلم والتعليم، التنظيم السياسي والمدني، العمران والصناعات والفنون، الأخلاق ووضعية المرأة، الإستتارة العقلية والدينية، التضامن القومي والتسامح المذهبي، الخ، ولكن لنا أن نلاحظ أن صدمة اللقاء مع الغرب، كان لها مفعول صحي من وجهة النظر النفسية إذ إستأثرت الوعي الجمعي إلى تمثل الضرورة التاريخية للتغيير، سواء منه ما كان باتجاه إعادة تشكيل الذات AUTOPLASTIQUE أو ما كان باتجاه إعادة تشكيل العالم المحيط ALLOPLASTIQUE، أي بعبارة أخرى ضرورة التكيف مع الواقع وتكييف الواقع في أن معاً. وبذلك يمكن القول أن إستراتيجية التغيير والتغيير المزدوجة هذه، التي تتلخص بها إشكالية عصر النهضة يرمتها، أتاح للعرب أن يجازوا بنجاح وسلامة نسبيين أخطر أزمة مر بها وجودهم عبر التاريخ، وأن يتحاشوا، بشغلهم المزدوج على ذاتهم وواقعهم، مصير الأوباد المنقرضة، وهو المصير الذي عرفه فعلاً في العصور الحديثة الهنود الحمر الذين عجزوا عن التكيف مع الواقع وعن تكييف الواقع سواء بسواء.

لكن إذا كانت الصدمة تستنفر الوعي على هذا النحو وتشدّه وتجعله أكثر حساسية بالواقع الداخلي والخارجي على حد سواء، فإن ما تستنفره الرضة النفسية بالمقابل هو اللا شعور، ويكون من شأنها بالتالي أن تثلم الوعي وأن تخدّر حساسيته وأن تفتح أمامه المسارب للهرب من الواقع بدل مواجهته. وإن يكن المفعول الوظيفي للصدمة هو مطلب التغيير، فإن مزج الرضة النفسية هو إلى التقليل. بدلاً من تسريع النمو، يزداد الضغط اللا شعوري من أجل وقف النمو ومن أجل إلغاء النمو. وما كان مع الصدمة مهملاً، يستحيل مع الرضة لجأماً. والإندفاع إلى الأمام باتجاه التقدم تنكّفه على نفسها تكوفاً. وآلية الدفاع السوي التي كانت تعمل وفق مبدأ التكيف والتكيف تنقلب إلى آلية دفاع مرضي من النمط النعاسي أو القوقعي. وبدلاً من مطلب الصحة وتصحيح والخلل في العمران وفي السياسة^(١١)، يمتص الاحتماء بالمرض هو الدرية المثلى. ولا يندر في بعض الحالات المشتتة أن يبلغ من ضيق الذات بذاتها أن يداخلها الاعتقاد بأن الوسيلة الوحيدة المتبقية أمامها لحماية ذاتها وفك الحصار عنها هي تدمير ذاتها. ومن هنا كان، في بعض حالات الرضة العامة، تواتر ظاهرة الانتحار الجماعي. ولكن بما أنه يتعدى على المدة في العادة أن تهضم نفسها، فإنه غالباً ما يُكتفى من تدمير الذات بتدمير واجهتها الأكثر قابلية للتدمير، أي الوعي. والوعي المدمر أو الملقى هو الشكل الرئيسي لتظاهر العصاب الجماعي. ولكن بما أن العصاب، سواء أكان فردياً أم جماعياً، لاحق على الرضة وعقبى لها، فقد أن لنا أن نطرح السؤال الأكثر عيانية: ما هي في تاريخ الحالة المرضية العربية التجربة التي كان لها مفعول الرضة وأدت إلى تمخض عصاب جماعي تظاهرت أولى أعراضه - ولا تزال - في شكل وهي مدمر أو ملقى في أوساط عين الشريحة الاجتماعية المتخصصة في إنتاج الوعي، أي الانتحار؟

إنه مرة ثانية دوي القصف. ولكنه هذه المرة ليس دوي قصف المدافع النابوليونية، بل دوي قصف الطائرات الإسرائيلية التي أذات العرب في حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧ مرارة هزيمة بدا معها حلوا طعم جميع الهزائم التي مني بها الوطن العربي قطراً وقطراً وإقليمياً في مواجهة المستعمر الغربي، أفرنسياً كان أم أنكليزيا أم طليانياً، على امتداد الحقبة الكولونيالية التي بدأت باستعمار الجزائر عام ١٨٣٠ وانتهت فعلياً - مع بعض إستثناءات طرفية - بفوز هذه الأخيرة باستقلالها عام ١٩٦٧.

ولكن قبل أن ندخل في تحليل حرب ١٩٦٧ بإعتبارها مظهراً نموذجياً لرضة جماعية وأن نبين لماذا احتلت موقعها في سجلات الشعوب - واللا شعور - العربي بوصفها وحرب بين السودا^(١٢)، لا بد لنا أن نسجل نقطة خلاف - هي هنا جوهرية - مع ممثل العقلانية المعتدلة الذي تصدى، ضمن أفق مشروعه الكبير - نقد العقل العربي، لإجراء «دراسة تحليلية نقدية»، من موقع «النقد الإبتستولرجي»، للخطاب العربي المعاصر.

إن صاحب هذه الدراسة يصادق مثلنا على أنه «ما إن وقعت هزيمة ١٩٦٧ حتى أخذ الخطاب

العربي ينتكص إلى الوراء، لا ليتحصن في مواقع صلبة بروح الواقعية الثورية، بل ليكن إلى إطلال الماضي يستعيد حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة^(١٧).

ولكنه انطلاقاً من هذه المصادرة يقيم بين هزيمة ١٩٦٧ والخطاب العربي المعاصر علاقة معاكسة لتلك التي نتطلع إلى إقامتها بدورنا.

فهو يرى أن «كل ما حدث على صعيد الواقع [في حرب ١٩٦٧] هو انكسار جيوش واحتلال أراضٍ، الشيء الذي لا يعني على صعيد الواقع كذلك أكثر من الواقعة التالية، وهي أن العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل^(١٨)». وتتبنى على هذه الفكرة يضيف قوله: «لا مجال تماماً لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حل بفرنسا أو بالمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية^(١٩)». وانطلاقاً من هذه الملاحظة التفسيرية يسهل عليه أن يقلب، في جوابه عن سؤال: «لماذا إذن كان وقع هذه الخسارة على الوعي العربي عظيماً مهولاً؟»، علاقة العلة والمطلوب بين الرضة وخطابها الإيديولوجي، ليؤكد أن الخطاب العربي المعاصر ما رأى في هزيمة ١٩٦٧ تلك الفاجعة السوداء التي رأها فيها إلا لأنه في الأصل خطاب «مرضى»، خطاب «لا معقول»، «خطاب وجدان وليس خطاب عقل». وهو يعمم هذا الحكم لا يشمل به الخطاب العربي المعاصر وحده - وهذه نقطة ننقذ وإياه يصدها بحكم التزامنا المنهجي بالذات - بل كذلك - وهنا نعود إلى الافتراق عنه - الخطاب العربي الحديث برمته، أي الخطاب العربي الذي ساد الساحة الفكرية العربية منذ مطالع عصر النهضة في أواسط القرن التاسع عشر إلى الثمانينات من القرن العشرين. وعنده أن هذا الخطاب، «سواء ما كان منه ينتمي إلى أواخر القرن الماضي أو ما كان منه يكتب أو تعاد كتابته في أيامنا هذه - أوائل الثمانينات»، هو خطاب عاجز عن «استيعاب الحقيقة إستيعاباً عقلانياً»، بل كل شأنه أن «يعبر، في الأغلب الأعم، عن أحوال نفسية وليس عن حقائق موضوعية ولا عن تطلعات خاضعة للرقابة العقلية^(٢٠)». وفصلًا عن أن «مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر كانت ولا زالت مقولات فارغة جوفاء تعبر عن انفصالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث»، فإنها، كمقولات كل خطاب معصوب، تجهل التاريخية والتطور وتضع لبدأ التكرار اللازمي: «إذا كنا نضع كلمة «تطور» بين مزدوجين، معلنين بذلك عن تحفظنا من تطبيق هذا المفهوم - مفهوم التطور - على قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، فلأن الفصول السابقة أثبتت بما لا يحتاج إلى مزيد بيان أنه لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية التي عالجها وبعبارة أخرى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياها، بل لقد ظل سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقري خطوة... وقد تأسد لدينا أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يُعامل كزمن ميت^(٢١).

إن القول على هذا النحو بلا تاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر يبدو لنا أنه يصدر هو نفسه عن رؤية لاتاريخية.

ففيما يتعلق بالتكرار وبالأزمن الميت، فإننا لا نرى، أولاً، أن الخطاب العربي الحديث أو النهضوي كان يكرر ذاته. فصحيح أن المسائل التي دار عليها هذا الخطاب كانت بقدر أو بآخر واحدة، وصحيح أن الفكر النهضوي كان يعود بقدر أو بآخر إلى طرح عين المسائل التي سبقه إلى طرحها من تقدم عليه من مفكري النهضة، ولكن ما ذلك لأن زمن الفكر النهضوي كان «زمنًا ميتاً» ولا لأن هذا الفكر كان يخضع لآلية التكرار العصبية. ولئن بدا أن فكر النهضة كان ينظم في وحدة تكرارية، فهذا لأنه كان يصدر عن ويصب في إشكالية واحدة، هي بالتحديد إشكالية النهضة. وما دامت هذه الإشكالية قائمة ولم تجد حلها على صعيد الواقع العملي، ما كان للفكر النهضوي أن يجاوزها ولا أن يجاوز تكراره الظاهري^(٢٢).

ونحن لا نرى، ثانياً، أن الخطاب العربي المعاصر يكرر الخطاب العربي الحديث. فيقدر ما أن الخطاب العربي المعاصر هو من إفراز الرضة الحزبانية، بينما الخطاب العربي الحديث أو النهضوي هو من إفراز الصدمة النابليونية. فإن العلاقة التي تجمع بين الأول والثاني ليست علاقة وصل وتكرار، بل علاقة قطع ونكوص. ولئن بدا «بصورة لا تكاد تصدق» أن الخطاب الفكري العربي المعاصر يرتد «إلى

ما قبل قرن من الزمن يطرح من جديد نفس القضايا التي كان ينظر إليها قبل الهزيمة على أنها تجويزات^(٢٢)، فإن هذا الارتداد ليس من قبيل التكرار أو الدوران في حلقة مفرقة، بل هو ارتداد بكل ما في الكلمة من معنى، أي نكوص. فالخطاب العربي المعاصر، الذي أفرزته الرُّسْنة الحزبية، إن كان يطرح نفس القضايا التي طرحها الفكر النهضوي قبل قرن من الزمن، فإنه لا يقدم عنها نفس الإجابات. إنه يعود إلى طرحها لا ليقدّم إجابات أكثر تقدماً من تلك التي قدمها الفكر النهضوي، بل ليقدّم إجابات أكثر تأخراً، إجابات ما قبل نهضوية إذا جاز التعبير. وبمعنى آخر، أنه لا يتردد إلى عصر النهضة، بل يتردد عن عصر النهضة. يستأنف إشكالية عصر النهضة لا لينضوي تحت لوائها من موقع متغيرات العصر، بل لينسحب منها ويتبرأ منها كما سترى لاحقاً. فهو، في إشكاليته بالذات، مضاد للنهضة. وحتى عندما يجهر بانتماؤه اللفظي إلى عصر النهضة، فإنه لا يُنمّي ذاته في الواقع إلا إلى تياراتها الأكثر أمثالية والأقل جذرية. فهو عندما يختار بين الأفغاني والكواكبي، مثلاً، فإنه يختار بلا تردد الأول ضدّاً على الثاني. وحتى عندما ينحاز على هذا النحو إلى الأفغاني - والأفغاني كما تعتقد أفغانيان^(٢٣) - فإنه ينحاز إلى الأفغاني السلفي ضدّاً على الأفغاني النهضوي. ولا يندر في بعض الحالات أن يتردد في هذا النكوص السلفي المنزع إلى ابن تيمية نفسه، بله إلى ابن حنبل^(٢٤). وإذا كنا نكتفي هنا بالإشارة العجلى إلى أن هذه المحاولة لإلغاء عصر النهضة أو للقفز فوق إشكاليته إلى ما قبلها وإلى ما دونها تمثل مظهرًا إضافيًا من المظاهر التي تتجلى بها عملية تدمير الوعي الذاتي التي تحكم كل سيرة نكوصية، فردية كانت أم جماعية، فلابد ستكون لنا وقفة مطولة لاحقاً عند الدوافع النفسية التي تكمن وراء هذه العاجلة القهريّة إلى تبويض صفحة الذاكرة الجماعية ومحو كل أثر فيها لعصر النهضة المقروء من قبل اللاشعور كما سترى على أنه خطيئة بل جريمة قتل بحق الأب.

أما فيما يتعلق، بعد ذلك، بمبحث الأسباب أو إتيولوجيا الأعراض المرضية التي يمكن استقراؤها من تطليل العلاقة بين هزيمة ١٩٦٧ وخطابها الإيديولوجي، فونسا نميل إلى أن تصوغ معادلة العلة والمعلول صياغة معاكسة لتلك التي يقترحها مؤلف «الخطاب العربي المعاصر». فالجائري يرى أن هزيمة ١٩٦٧ ما كانت لتقرأ تلك القراءة المرضية من قبل الوعي العربي لولا أن الخطاب الناطق بلسان هذا الوعي والمفرد من قبله هو بالأساس خطاب مريض، كل وظيفته أن يعكس «أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية». والحال أننا نرى أن هزيمة ١٩٦٧، بمفعولها الرُّسْنة، هي التي أمرضت الوعي العربي وخطابه معاً، أو على الأقل هي التي اتاحت المناخ النفسي الملائم لجراثيمة المرض اللثائية في الوعي العربي لتنمو وتتطور وتحطم دفاعات الصحة فيه وتسلمه فريسة مستباحة لحفزات اللاشعور وتياراته الخفية الجارية.

وبعبارة أخرى، إن مرض الخطاب العربي المعاصر هو عند مؤلف «الخطاب العربي المعاصر» بلا ما قبل وما بعده، ومن هنا اعتباره مجرد امتداد لمرض الفكر العربي، بله العقل العربي برعته، دونما تمييز بين مرحلة وأخرى^(٢٥)، على حين أنه في تأويلنا مؤرّخ، ومحب، ومتعّين، كما في كل الحالات العصائية، برضة أو بعلّة مُمرضّة مخارجة له.

وبطبيعة الحال إننا، إذ نؤكد أنّ لعصائية الخطاب العربي المعاصر باتيولوجيتها الخاصة، لا ننفي عامل الوراثة، فلا ريب عندنا أن الخطاب العربي المعاصر قد ورث عن سلفه، الخطاب العربي النهضوي والحديث، إستعدادات مرضية، أو على كل حال جبلة ليست المناعة من أولى سماتها. فمن موروثاته من الخطاب النهضوي ما اتسم به من ازدواجية مستعصية على الحل بين روح المنافعة وروح النقد، وهي الازدواجية التي أملت على الخطاب النهضوي الحاجة إلى تأكيد الذات في مواجهة الغزوة الكولونيالية المنطلقة من قاعدة التفوق الحضاري الغربي، والحاجة إلى تغيير الذات في الوقت نفسه للاقتران على القيام بعبء تلك المواجهة. كما أن من موروثاته من الخطاب العربي الحديث، وتحديدًا الخطاب الثوري الذي ساد الساحة الفكرية العربية في مرحلة الإستقلالات القطرية ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية، التضخم الإيديولوجي على حساب تقلص البُعد المعرّي. وهو التضخم الذي ساقته إليه الصاجة

التاريخية والإرادية إلى التبدل السريع للواقع على أساس من استراتيجية حرق المراحل وتطوير «النهضة» إلى «ثورة» استباقاً للشرط الموضوعية التي ما كانت قد نضجت بعد لتطور من هذا القبيل. ولكن أياً يكن الدور الإرماعي الذي يمكن أن يعزى لثل هذه الموروثات، وحتى لثلث الأكثر إيفالاً منها في القدم كما قد تكشف عنها حفريات البنية الأثرية للعقل العربي في المرحلتين الشفوية والدونة على حد سواء من تكوينه، فإن تفعيل هذه الموروثات يظل مرهوناً بخبرة راضة فعلية من نتاج الواقع الموضوعي لا من إستنيهام الواقع النفسي، وهو ما يعيدنا مرة ثانية إلى محرب يوتيو السوءاء.

إن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه، بعد ترتيب المعادلة الإتيولوجية للرضة الحزيرية انطلافاً من وقع ضخامة الهزيمة على الخطاب، لا إنطلافاً من تضخيم الخطاب لوقع الهزيمة، هو التالي: لماذا كان لهزيمة ١٩٦٧ وحدها، دون سائر الهزائم العربية في الحروب مع إسرائيل، وقع الرضة ومفعول الرضة؟ أولاً، لأنها كانت لا متوقعة. فالرضة، كما يلاحظ ساندور فيرنزي، وهو من المصلين النفسين القلائل الذين خصوا الرضة بتأملات نظرية، لا تكون رضة بالمعنى النفسي للكلمة إلا إذا جاءت عن غير إنتظار، وإلا إذا كانت مسبوبة بشعور عارم بالثقة بالذات، وبمغالة في تقييم قوة الذات، وبالوهم المرفوع إلى درجة اليقين بأن «شيئاً من ذلك القبيل لا يمكن أن يحدث: ليس لذاتي أنا»^(٣).

والحال أننا لا نغالي إذا قلنا إن ما من عربي، لا على مستوى القاعدة ولا حتى على مستوى القيادة، كان يتوقع عند اندلاع حرب ١٩٦٧ شيئاً آخر غير النصر. وخلافاً لأبسط أصول المنطق الإستراتيجي الذي لا يلغي إحتمال الهزيمة مهما تكن درجة يقين النصر، لم يكن ثمة توقع من الجانب العربي لإحتمال الخسارة، ولا حتى مجرد تفكير به^(٤). وكيف كان لإحتمال الخسارة أن يجد موطئ قدم في الوعي العربي ما دام هذا الوعي قد مارس على إمتداد العديدين التساليين لهزيمة ١٩٤٨ استراتيجية إلقاء الوعي بخصوص كل ما يتعلق بمعرفة حقيقة العدو، وما دامت العين الإيديولوجية لهذا الوعي، الضاحضة لتكثيف إعلامي مكثف، كانت تعكس له على شبكيتها، من الجانب العربي، صورة مؤمكة ومفعلة للنفس نرجسياً لجيش إيهيئ الرسالة، مكمل العدة والعدو والجهوزية ومسلّم به سلفاً «كأقوى جيش في منطقة الشرق الأوسط»، في الوقت الذي تقدم له فيه عن جيش العدو صورة «مصايات»، وعن مواطني دولة العدو صورة «شذاذ أفاق»، وعن دولة العدو بالذات صورة «دولة» أو كيان «هزيل» و«مصطنع»، عديم القوامية الذاتية، ولا يتماشى إلا على صدقة الإستعمار.

ثانياً، لأن الهزيمة اللامتوقعة لم تكن مغطاة ولا قابلة للتغطية من وجهة نظر الدافع عن التمامية النرجسية. كانت طعنة صماء للمثال الأنوي العربي، ولم يكن لها صمام أمان لتفيس ضغطها الذي لا يطلق على عزة الذات القومية. كانت، بين سائر الهزائم العربية، هي الأكثر غريباً، وبالتالي الأكثر إذلالاً وجارحية. فهزيمة ١٩٤٨ كان يمكن تبريرها بإلقاء التبعة فيها على الطبقات الحاكمة والعميلة» و«الرجعية». وهزيمة ١٩٥٦ كان يمكن تمويهها، بل قلبها إلى نصر، ما دامت إسرائيل قد شنت الحرب بتواطؤ مباشر مع أعنى دولتين إستعمارييتين وبمشاركة مباشرة لقوات إنزالهما الجوي والبحري. فخصم كبير أروى للنفس وإبراً للجرح النرجسي من خصم صغير. وبالفعل، ومن وجهة نظر الجارحية النرجسية تحديداً، لا مجال لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حل بفرنسا أو بألمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية. ولكننا هنا أيضاً لا ننلق مع مؤلف «الخطاب العربي المعاصر» إلا لتقلب طرئ المعادلة. فاليابان لم تهزم إلا في مواجهة دولة عظمى وبعد أن قصفت بقنبلتين نوويتين. أما هزيمة فرنسا أمام ألمانيا في الحرب العالمية الثانية فكانت فعلاً مجرد هزيمة عسكرية. الجيش هو الذي انكسر، لا المجتمع. والحاجة المعنوية التي برزت بعد الهزيمة هي الحاجة إلى المقاومة، لا الحاجة إلى تغيير بنية المجتمع الفرنسي، ولا بالأحرى الحاجة إلى نقد بنية العقل «الفرنسي». أما هزيمة ١٩٦٧ فكانت هزيمة لعمارة المجتمع العربي ولبنيته المادية والعقلية معاً، هزيمة كشافة لتأخره السياسي والاقتصادي والتقني والثقافي، فضلاً عن تأخره العسكري. وبدلاً من التفسير العسكري الصرف للهزيمة الذي يذهب إليه مؤلف «الخطاب العربي المعاصر»، يبدو أكثر مطابقة للواقع وأكثر إقتداراً على الإحاطة به التفسير المجتمعي الكلي الذي يذهب

إليه مؤلف «الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة»: فالمهزوم لم يكن جيشاً، ولا طبقة، بل مجتمعاً، وإذا فدل المعنى العميق لحرب الأيام الستة يتجاوز بكثير معنى الهزيمة العسكرية، التي منيت بها هذه الأمة أو تلك في الحرب العالمية الأولى أو الثانية. كان ممكناً أن نسمي هذه الحرب هزيمة عسكرية لولا أن ثمة خلل من التكاثر السكاني بين الشعب العربي وإسرائيل. أما وإن إسرائيل أصغر بخمس عشرة مرة من قطر عربي واحد فقط، وتكسب منه المعركة العسكرية بمثل هذه السهولة والسرعة، عندئذ لا تعود المسألة مسألة هزيمة عسكرية، لا من قريب ولا من بعيد^(٣٠). وما دمنا بصدد المقارنة مع هزائم الأمم الأخرى فلنقل إن ما جعل من هزيمة ١٩٦٧ رضة كلية المفعول ومفرطة الجارية هو بالتحديد العنصر القابل فيها للمقارنة، أي العنصر الكمي. فاليابان، إذا شئنا العودة إلى التمثل بها، ما هزمت إلا بعد حرب دامت أعواماً ستة، أما الهزيمة العربية فما احتاجت لتنجي بكل عريها إلى أكثر من أيام ستة. واليابان لم تهزم إلا بضربة ذرية، أما الهزيمة العربية فكانت بـ «مفرقة». وإذا شئنا أن نأخذ المثال الفيتنامي باعتباره مثالاً مزامناً للمواجهة العربية - الإسرائيلية، وجدنا أن الأمة الفيتنامية لم تنهزم رغم أنها واجهت فيلداً، جبلاً، بينما إنهزمت الأمة العربية، وهي «قواجه نعل»، حصاة^(٣١). إذن وكشفة من البشر تهزم بحراً من البشر^(٣٢): هذه هي المعادلة الكمية التي ما كان للوعي العربي أن يطبق الربط بين حديثها، فما كان أصامه من سبيل، وقد عز عليه أن يعيها، غير أن ينقلب هو نفسه إلى لا وعي.

ثالثاً، لأن الهزيمة اللامتوقعة واللامفظة كانت هزيمة متجددة وبغير قابلة للتصريف. فاليوم، وبعد اثنتي عشرة سنة من «حرب يونيو السوداء»، لا تزال الهزيمة الحزيرية خبرة يومية مستعصية على التخفيف في شكل ذكرى. ولا يصعب على المرء اليوم، بعد انقضاء عشرين ونيف على الهزيمة، أن يدرك أن شيئاً من «تصفية آثار العدوان»، وهو مطلب الحد الأدنى الواقعي الذي رفعه عبد الناصر لم يتحقق، باستثناء جلاء إسرائيل عن شبه جزيرة سيناء لقاء إنسحاب مصر من الصراع العربي - الإسرائيلي. وعلقه لا يكفي أن نقول إن جرح حزيران ١٩٦٧ يأسى أن يصير ندباً، بل ينبغي أن نضيف أيضاً أن هذا الجرح يترك ويحذر نكوة باستمرار. فإسرائيل، في مسعاها إلى تثبيت الهزيمة وتثبيتها، ما زالت منذ عام ١٩٦٧ وإلى اليوم تمارس سياسة ردع تقوئي من شأنها أن تسد كل قناة ممكنة للتصريف. فمن ضرب المفاعل الذري العراقي، إلى معركة البقاع الجوية المذهلة، إلى إجتياح لبنان ومحاصرة بيروت وتدميرها وتشنيت المقاتلين الفلسطينيين إلى أنشأ أطراف الوطن العربي، إلى قصف مقر قيادة منظمة التحرير الفلسطينية بتونس، إلى تطوير عمليات الإغتيال السياسي من قبل المخابرات الإسرائيلية إلى تقنية زهيدة الكلفة وعالية المردود وخاطفة للأبصار في أن معاً، إلى العردة اليومية للطيران الإسرائيلي في سماء لبنان - وغير لبنان - والمشاركة النشطة والمكشوفة في تسير دفة الحرب الطائفية فيه، إلى الاستقراء بسكان الأراضي المحتلة والتفكير بقمع ثورة يأسهم على مسمع ومرأى ومذلة الملايين والملايين من باقي الأشقاء العرب، إلى الإعلان شبه الرسمي عن الانفراد بإملاك القنبلة النووية وما تعنيه من قدرة - ولو نظرية - على الإقناء المادي للأمة العربية، من ذلك كله وإلى وقائع كثيرة لا يتسع المجال لسردها هنا وهزيمة ١٩٦٧ ما تتي تحفر أخاديد أعمق فاعق في الوجدان العربي وتمارس مفعولها من خلال المزيد من الاستبطان لها، مثلها مثل الماء الناضح الذي إذا سُدت عليه مسالك التصريف إندب إلى مجراه يطره ويمتعه.

وعلى هذا النحو، وباستقراء المسار الماضي والحالي والممكن توقعه لتطور الأحداث، يتأكد أكثر فأكثر أن الهزيمة التي ما زال يتخبط فيها العرب منذ عام ١٩٦٧ هي هزيمة شاملة، معممة، مطردة ومتعمقة، هزيمة مصمتة بلا مصرف ولا مخرج. هزيمة لا يقتصر كل معناها، كما يفترض مؤلف «الخطيب العربي المعاصر»، على أن «العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل»، بل هزيمة يفسد كل معناها على العكس إلى أن «العرب خسروا الحرب مع إسرائيل». والحال أن هذه الهزيمة، لا في الحرب، بل في الصراع في أساسه، لا أمام إسرائيل، بل أمام المشروع الصهيوني بالذات، هي بالضبط ما لا يمكن التسليم به من قبل الوعي العربي. فهي أضخم وأفجع وأذل من أن يتمثلها الأيض النفسي لأمة كبرى وعريقة وتقليد التراث مثل الأمة العربية. ولكن ما لا يحتمله الوعي وما لا يجد منفذاً له إلى الشعور لا ينداد، من جراء ذلك تحديداً،

إلا ضغطاً رفاطية وجارحية على مستوى اللاشعور. ومن هنا أيضاً كان مفعول الرضفة لهزيمة ١٩٦٧^(٣٩). من الممكن هنا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن حرب تشرين ١٩٧٣ كان يمكن أن تخلق قناة للتصريف. ولعلنا لا ننفي إذا قلنا إن شق قناة للتصريف كان أصلاً أحد العوامل الدافعة إلى اتخاذ قرار حرب تشرين. وتقدم لنا كتابات أنور عبدالمك من حرب تشرين - وهو من أبرز العاملين اليوم في الساحة الفكرية العربية من أجل تأسيس ما سسميه بـ «الانثروبولوجيا الحضارية الباثولوجية» - نموذجاً على المفعول التصريفي لتلك الحرب كما عندما يقول: «جاءت حرب أكتوبر لتكسر الانكسار وتهزم الهزيمة»^(٤٠). أو: «كان مكتوباً علينا الضياع وما ضعنا. كان مكتوباً علينا القتل وانتصرنا. كان مكتوباً علينا الموت في خجل وعار وكانت عودة الروح في يوم ٦ أكتوبر سنة ١٩٧٣... منذرة بالفد العظيم»^(٤١). أو كذلك: «جاء تحرك ٦ أكتوبر ١٩٧٣ وكأنه مفتاح فتح فجأة مخزن الآمال ورفع فجأة كابوس الانحدار والعجز. وجاء فجأة مؤشراً ساطعاً بطاقات كاملة هائلة... وكان، فجأة، جاء اليوم الذي بدأ فيه الإنسان المصري - العربي يستجيب لنداء الكرامة والنهضة. وكان المستقبل أصبح ممكناً. وكان الكابوس ليس أزلياً أبدياً. وكان الممكن ممكن»^(٤٢). بيد أن هذه الحاجة الملحة إلى التصريف وإلى لام شفتي الجرح النرجسي - ولو على قبح وصديد - هي التي عقلت أيضاً إنجازات حرب تشرين وأضفت عليها هالة من المجد مكافئة لوصمة عار هزيمة حزيران وتجاوزت في تأويلها لبعدها العسكري إلى ما يسميه مؤلف «رياح الشرق» بـ «المغزى الحضاري». «من هنا كانت نظرتنا إلى المغزى الحضاري لحرب أكتوبر أوسع أفقاً بكثير وأعمق مدى من مجرد النظرة الإستراتيجية، سياسية كانت أم عسكرية أم إقتصادية»^(٤٣). وعلى هذا النحو، فإن حرب تشرين ما جاءت لتسأل عار حرب حزيران فحسب، ولا لتسحق دهم الجيوش اليهودي الصهيوني، فحسب، بل لتتهيأ أيضاً، بالنسبة إلى الشرق، أزمة حضارية، ولتدشن، بالنسبة إلى الغرب، أزمة حضارية. هكذا جاءت حرب تشرين لتقلب «النظام العالمي» ولتحدث تحولاً بزوايا ١٨٠ درجة في «إستقطاب الأزمة»، أي لتكون في أن معاً بشيراً بـ «نهضة العالم العربي» و«نهضة شعوب الشرق في عصرنا» ونزيراً بـ «بداية مرحلة تآزم عصر الهيمنة الغربية»، بل ببداية «أزمة الحضارة الغربية كلها». وليس هذا فحسب، بل إن حرب تشرين، بما فرجته من أزمة بالنسبة إلى الشرق وما فجرت من أزمة بالنسبة إلى الغرب، قادت أيضاً «الرأي العام العالمي حتى عتبة التساؤلات الفلسفية الكبرى في عصرنا». إذ بات واضحاً، وقد بدت حرب تشرين «في أيام قلائل ميزان القوى في العالم أجمع»، «أننا نعيش في عصر بدأ فيه الغرب يفقد مفاتيح المبادرة التاريخية التي كانت بين يديه منذ القرن الخامس عشر، وأن الشرق شعباً وديلاً بدأ يمسك بمفاتيح تلك المبادرة التاريخية بين يديه»^(٤٤). وإذا كانت شدة السقوط تقاس بمدى التحليق، فلنا أن ندرك أن هذه المغالاة المنفلتة من قيد الواقع في تقييم النتائج الأولى لحرب تشرين ستكون هي نفسها مصدراً للإحباط ولانقلاب الإنتفاخ النرجسي إلى انكماش ذليل طرداً مع تكشف المدورانية التكتيكية لحرب تشرين وإنتهائها بعكس ما ابتدأت به من حيث الانجاز العسكري، تاييداً عن توطينها السياسي اللاحق لا باتجاه التغيير المستوهم للنظام العالمي بل على العكس باتجاه القبول الاستسلامي بواقع النظام الإقليمي والتصالح مع العدو الإسرائيلي والاعتراف به من حيث هو بالتحديد صانع هذا النظام الإقليمي وصاحب الكلمة العليا فيه^(٤٥). والحقيقة أن حرب تشرين، بما رآرت به من منافع وبما شقت من قنوات ثبت لاحقاً أنها مسدودة من الأساس، قد لعبت دورها، من وجهة النظر التي تعيننا هنا، لا في اتجاه تصريف الرضفة الحزيرانية، بل على العكس في اتجاه تعقيتها وتنشيط آلياتها وتجهيز عواقبها.

رابعاً وأخيراً، لأن التأويل اللاشعوري لهزيمة ١٩٦٧ كان هو ذاته تأويلاً ذا مفعول رضي. وفي اعتقادنا أن الهزيمة الحزيرانية قد حورت على صعيد اللاشعور الجمعي كمية من الحصر النفسي لا تقل شأناً عن تلك التي حورتها على الصعيد الشعوري. ولينادر حالاً إلى القول بأن هذا الجانب من تحليلنا قد يكون هو الادعى إلى الاستغراب، ولكن قد يكون كذلك شأنه لأنه هو الجانب الذي يطرق الرضفة الحزيرانية من بابها الأقل طرماً. والواقع أن خبرة أو معاناة تاريخية كبرى كذلك التي عدها الوعي

العربي باسم المأساة الفلسطينية أو نكبة ١٩٤٨، والتي وجدت استمراريتهما في نكسة ١٩٦٧، ما كان لها أن تبقى عديمة المفعول على صعيد اللاشعور. وإذا كانت اللغة الأثرية عند اللاشعور هي الرمزية الجنسية، كما دلت على ذلك كشوفات فرويد ووينغ ورائك، فإنه لا يعز علينا أن نتقري أثراً من الرمزية الجنسية في الصور المشاعة عن إسرائيل في الوجدان العربي. وحسبنا هنا الإشارة إلى أن المشروع الصهيوني كان ولا يزال يقرأ من قبل الوعي الجمعي العربي على أنه نموذج ناجز لفعل الإغتصاب. ولا يكاد يأتي ذكر لإسرائيل في الخطاب العربي المعاصر إلا مقرونة باسم الفاعل: إسرائيل الغاصبة، مثلما لا يكاد يأتي ذكر للفلسطين إلا مقرونة باسم المفعول: فلسطين المحتلة. ولا ريب في أن كثيرين من العرب المعاصرين لم يطلعوا على كتاب الصفاي الهندي كارانجيا، ولكنه يكاد يكون من المستحيل أن يكون ثمة مثقف عربي لا يتخذ من عنوانه: خنجر إسرائيل وسيلة إدراكية لتعقل طبيعة المشروع الصهيوني بالذات. ومن الصور الأكثر تداولاً في المخيلة العربية عن إسرائيل صورتها كـ «إسفين» دق في جسد الأمة العربية^(٣١). ولكن الأمر الذي لا يخلو من مفارقة هو أن ذلك الفعل الإغتصابي الذكري وهذه الرموز الجنسية المذكورة إنما تنسب إلى كائن مؤنث لفظاً ومعنى: إسرائيل. وهنا أيضاً لا يفيح عنا أن نلاحظ أن الصورة الإدراكية الأكثر تداولاً عن إسرائيل في الوعي العربي هي صورتها كـ «ربيبة» للاستعمار^(٣٢). وهكذا تبدو إسرائيل، بماهيتها المؤنثة وتعصبتها المذكورة، تجسداً واقعيّاً لتلك الصورة الإستعمارية الثأوية في قرارة اللاشعور الفردي والجمعي معاً عن المرأة الخصاء ذات القضيبي. ومما يزيد من أدوية هذا القضيبي وسُمّيته كونه، في الحالة الإسرائيلية، مستعاراً من الغرب، أي من خصم تاريخي أثبت قدرته، تجاه جميع المضمارات الأخرى، على ممارسة الخصاء الجماعي. وهذا القضيبي المستعار هو، بطبيعة الحال، من طبيعة تكنولوجية: فوجدما التكنولوجيا، وهي أيضاً إحتكار غربي، تتيح إمكانية ازدياد الأعضاء وجعل الإصطناعي منها أشد فاعلية حتى من الطبيعي. وهذه الساحرة الشريرة، التي إستبدلت عصا مكتسبتها بمستحدثات التكنولوجيا الأكثر تطوراً، إستطاعت في حرب الأيام الستة^(٣٣) أن تهزم جيوش العرب وتقل رجولة رجالهم بالإستعانة بأكثر ما في الترمسة التكنولوجية إنصافاً بالصفة الفالوسية: سلاح الطيران.

ولكن الهزيمة الحزبانية، قبل أن تكون هزيمة لجيوش العرب ورجالهم وأنظمتهم، كانت في الملام الأولى هزيمة لعبد الناصر، ذلك الأب المعبود المؤتمل الذي أخذ على عاتقه - وقد فرش مظلة حمايته على أبنائه من المحيط إلى الخليج - أن يتحدى ويستغل تلك الجنية الشريرة التي كانت، على ما هي عليه من قزامة، ولكن بالإعتماد دوماً على المستعار من عدتها، مصدر إذلال تاريخي لهم منذ «نكبة» ١٩٤٨.

وحتى نستطيع أن ندرك وقع هزيمة هذا الأب على شعور أبنائه ولاشعورهم معاً، لا بد أن نشير إلى أن العلاقة الأبوية التي كانت تجمع بينه وبينهم كانت من نمط خاص للغاية. وبمعنى ما، كانت علاقة مبنية، ولكن، كما في الميتولوجيات الكبرى، كانت علاقة «جيل بلا درس»، وفي الحالة التي نحن بصدها كانت علاقة صوت بآذن. ولا ريب أن صوت عبدالناصر كان بعد ذاته معبراً ساحراً عن المشاعر الجماعية وترجمناً لأعق صبرات الأمة. وبكلمة واحدة، كان صوت شعب بلا صوت^(٣٤). ولكن صوت عبدالناصر لم يكن هذا فحسب، ففي كل مهرجان خطابي - وكان كل مهرجان خطابي بمشابهة حزام جماهيري - كان ألوف ألوف المصريون بذلك الصوت، سواء في الساحات العامة أو من خلف المذياع، يتحدون من فردياتهم ويتسلخون من جلودهم لينصهروا في كتلة لادائية واحدة تتشكل وتتوحد في شبه مطاوعة أنثوية لنبرات ذلك الصوت ولإيقاع طلعاته ونزلاته. والصال إن هذا الصوت هو الذي تهدج وانكسر غداة الهزيمة. ومن ليل ياسها خرجت الجماهير في مساء التاسع من حزيران إلى شوارع القاهرة كما إلى شوارع غيرها من المدن العربية وهي «في حالة يتم مفاجئة»^(٣٥) لتعلن رفضها للإنكسار والإستقالة ولتطالب عبدالناصر بالبقاء والصمود. ولسوف تخرج الجماهير مرة ثانية إلى الشوارع، ودوماً في عمق الليل والياس، لتبكي، في حالة يتم حقيقي هذه المرة، ذلك الأب المعبود الذي أتاها نفيه ليلة ٢٨ أيلول ١٩٧٠^(٣٦).

هكذا لا تكون إسرائيل قد خصت الأب فحسب، بل قتلته أيضاً أولم تترك له خياراً آخر سوى أن يموت قهراً. وأن تكون إسرائيل قد إقتدرت على الأب، وهو يمثل قامة عبدالناصر، فإنه لا يبقى أمام الأبناء، في مواجهة عسوها التكنولوجي المزدحم، والكي السمية، سوى أن يلوذوا بحمي أب أكثر تجرداً في الإستمرارية التاريخية وأكثر ثباتاً في ليل العصور: وعلى هذا النحو أخذت بالإشتغال آلية النكوص إلى الثراث بوصفه أباً رمزياً حامياً.

وكما في كل جريمة خصاء أو قتل ميتولوجية للأب، سواء بيد أجنبية من خارج العشيرة أو أهلية من داخلها، تأتي، تحت ضغط مشاعر الذنب المستبطنة أو طلباً للتحرر من حالة الحداد الباهظة الكلفة نفسياً، لحظة ينقلب فيها الأبناء على الأب القاتل، ليعتبروا أن ما وقع له هو قصاص رباني عادل إستحقه بعله يديه. وعلى هذا النحو بدأت، بعيد وفاة عبدالناصر، حملة التشهير به وشارك فيها بعض من أخصي الخصماء من «إخوانه» و«أبنائه»، وجرى على نحو لا يخلو من بشاعة أحياناً نبش ذكراه للتمثيل بها بدلاً عن جثته. وفي سياق هذه الردة، التي كانت تكمن وراءها بكل تأكيد عوامل سياسية مباشرة وأخرى تتعلق بالخلافة والصراع على السلطة، تمت تصرية عبدالناصر من صفة الأبوية المكتسبة، ورد إلى أصله مطلقاً باعتباره أباً نفسه. وبما أن «ثورة» عبدالناصر هي وريثة «النهضة» وصيغة مطورة منها، فقد إرتد طمي الردة على عصر النهضة بالذات، وجرى، باسم العودة إلى الأصالة، التشهير ببهاء النهضة المؤسسين، ولا سيما الجذريين منهم، باعتبارهم هم أيضاً أبناء متمردين خرجوا على الشرعية التراثية وسعروا إلى تهجين سلالة الأجداد والأباء بما رزقوها به من سموم الحداثة التي رضعوها من ندي أم دخيلة، هي الحضارة الغربية.

إن هذه الإزدواجية الوجدانية إزاء ذلك «القائد العملاق»^(١١) الذي كانه عبدالناصر لا يمكن أن تجد تفسيراً لها ما لم نأخذ في إعتبارنا أن ثمة مستويين إدراكيين إثنين جرى ويجري من خلالها تمثيل هزيمة ١٩٦٧: مستوى شعوري وآخر لاشعوري. فعلى المستوى الشعوري ما كان للوعي العربي أن يطبق، كما ذكرنا من قبل، تمثلاً هزيمة يمثل ذلك العري والاذلال. ومن هنا ذلك الميل الكاسح في الخطاب العربي التالي للهزيمة - التي قلنا أنها بالملامية إذا جاز التعبير غير قابلة للتفطية - إلى اصطناع عوامل خارجية تتمثل في ترواط «الربيبية المدللة» مع محاضنتها الإمبريالية العالمية، وبخاصة الأمريكية. وعلى هذا النحو بات لا يأتي ذكر للعدو الصهيوني في أدبيات ما بعد الهزيمة إلا مقروناً بالإشارة إلى «عالميته»، أي إلى «من يقف وراءه من أعداء إمبرياليين» وما يلقاه من دعم من الدول الإمبريالية، وخصوصاً الإمبريالية الأمريكية^(١٢). بل إن جملة الحقبة الزمنية التالية للهزيمة سُمدت بصورة شبه إجماعية باسم «الزمن الإسرائيلي - الأمريكي»^(١٣). ولقدت الصهيونية في الوعي العربي كل قوامية ذاتية، فأضحت لا تُعرف إلا بصورة حصرية باعتبارها مجرد مخفر أمامي لها. وهكذا يقال لنا بتكرار شبه عصامي: «إن الصهيونية ليست إلا عملية طليعية للإستعمار الأمريكي»^(١٤). وهذا التجريد من القوامية الذاتية يُزفَع من مستوى التعبير المقولب والمتداول بصورة شبه لأوعية إلى مستوى الحقيقة النظرية المفكر بها: «إن الواقع والتاريخ يؤكدان... أن الصهيونية ليست إلا آخر وأخطر حلقة في سلسلة متصلة، مستمرة، من العدوان الغربي ضد الشرق العربي». إن محاولة فهم الصهيونية على أنها ظاهرة عنصرية إستعمارية متفردة يؤدي بالفكر السياسي العربي إلى الهوان. فالصهيونية ليست إلا الوجه المعاصر الأكثر عنصرية والأكثر عدوانية، للإستعمار الغربي ضد العرب عبر التاريخ»^(١٥).

ولكن اللاشعور، سيد ملكة النفس التحتية، لا يساير الشعور في لعبته ولا يخدع بخداعه لذاته. فإن كان الشعور يطلب له، لاعتبارات تتعلق بالإنتراجية الترجسية، أن يعطي لمعادلة عوامل الهزيمة صيغة برأنية، فإن اللاشعور، الذي لا يقيم وزناً كبيراً للعالم الخارجي، يصير على العكس على تأويل الهزيمة وفق صيغة جوانية، فحسى الصدفه ليست من العوامل التي يعتد بها بالنسبة إلى اللاشعور. ومن منظوره ليس ثمة من ظرف تخفيطي يسوغ الإعفاء من المسؤولية، والحق أن لسان هذا القضاخي الداخلي

أقرب إلى أن ينطق بما جاء به القرآن الكريم وربما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم. وبعبارة أخرى، إن اللاشعور خزان هائل للتأثير والتوليد الشعور بالذنب. ومشاعر الإثم وتبكيك الضمير التي فجرتها - ولا تزال - هزيمة حزيران ١٩٦٧ يمكن أن ترصد بسهولة عبر الصحافة العربية اليومية ابتداءً بالقولبة التي باتت مشهورة: إن العرب كان لا بد أن يخسروا حرب ١٩٦٧ لأن السلاح الذي حاربوا به كان سلاحاً كافراً^(١١)، وانتهاءً بتصريح وزير الأوقاف المصري السابق الشيخ محمد متولي الشعراوي أنه حين وقعت الهزيمة سجد لله ركعتي شكر لأن مصر لم تنتصر!^(١٢) وإذا تجاوزنا الصحافة اليومية أو الأسبوعية وجدنا منظراً إسلاموياً مثل منير شفيق لا يتردد في تأسيس لاهوت تأثمي للهزيمة باعتبارها «عقوبة حتمية» كان لا بد أن تدفعها الأمة كـ «محصلة طبيعية لحاربة الإسلام والسير في طريق التفرير»^(١٣).

ولكن لو صرفنا النظر عن الطابع الصاخب لأشياء هذه التصريحات لوجدنا أن آلية الاستبطان التأثمي للهزيمة حزيران ١٩٦٧ قد إشتغلت على مستوى أعمق بكثير وأخفى بكثير على نحو لا يُحفظ عادة إلا في سيرورات النكوص النفسي. فهزيمة حزيران لم تصدّع فقط عمارة المجتمع العربي الحديث، ولم تحدث فقط شراً في واجهة وعيه، بل طال مفعولها الناخر الأسس الإيديولوجية والتاريخية التي قامت عليها هذه العمارة، أي عصر النهضة بالذات وفلسفة عصر النهضة. فقد نشطت بعد الهزيمة، على نحو ملفت للنظر، المحاولات للقفز فوق عصر النهضة ولترقيته قيده من سجل التاريخ العربي والوعي العربي ولم تقف هذه المحاولات عند حدود السعي إلى إعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية وإعادة تقييم دورها التاريخي^(١٤)، بل تعدتها في بعض الحالات إلى التشكيك في شرعية عصر النهضة وإلى الطعن في مبدئه الفلسفي بالذات وصولاً إلى حد الدفاع عما اصطلح النهضويون على تسميته بعصر الانحطاط. وهكذا أمكن أن نقرأ، حتى على صفحات مجلة تنتظم في خط تجديد النهضة، أن «عصور الانحطاط لم تدرس جيداً وأنتنا لا ندري هل هي انحطاط مئة في المئة بينما نحن نعلم يقيناً أن النهضة هي زمن الاستعمار والتشويه الذاتي والغزو الثقافي»^(١٥). وليس من الصعب أن ندرك أن عصر النهضة المعلن به على هذا النحو يجد تأويله في اللاشعور على أنه عصر تطاول وتعدى على الأب من قبل ذلك الإبن الهجين الذي هو العربي المصاب بجرثومة التفرير، أي، على حد تعبير صاحب الشاهد الأخير، العربي الذي «لم أوروبياء». وهنا تتضامن اللغة الفلسفية مع التضمين القرآني وللتعطيل الشكلاني لتخلع على المضمون التأثمي طابعاً من الإحتقائية الدينية التي هي - على ما يبدو - رقيقة لازمة لكل عملية إستبطان للفظية: «إنك أيها العربي لما شعرت - أو لما أشعرك غيرك - أنك متخلف شرت على أبيك فقتلته. قتلت في الحقيقة وفي المجاز، إذ طعنت جنوده وإذ طعنت في تاريخه.

قتلته ولا تدري من هو.

فوجدك الغرب يتيماً فما أوى.

ووجدك ضالاً فما هدى.

سنتقول: من أي؟

أبوك الذي حمى أمتك من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين.

وإذا الدولة العثمانية سكت

بأي خنجر قتلته»^(١٦).

هكذا تحتل كل الحقيقة للتاريخية للمعدة باسم النهضة والممتدة عملياً أكثر من قرن من الزمن مكانها تحت عنوان عريض واحد، موصول وصلاً مباشراً بمكويكات اللاشعور الجمعي، هو جريمة قتل الأب. وهذا الاستحضار لأقدم جريمة في تاريخ السلالة البشرية يزيده فاعلية وإثارة وجدانية توافقت مع إشتداد الحاجة لللاشعورية إلى أب حاكم في المنظلة العربية التي باتت بحكم المستباحة منذ خروج عبدالناصر من مسرح الفعل التاريخي في حالة شبه خضاء وثبوت عجزه عن مواجهة تلك البريية الصفري، المزدرة كياناً وأعضاء، للام الدخيلة الكبرى: أوروبياء. ولا شك أن الحنين إلى أب حاكم لعب

دوره في ما شهدته الساحة الفكرية العربية من محاولات ناشطة غداة الهزيمة السوداء لإعادة تقويم دور الدولة العثمانية باعتبارها في المقام الأول دولة حامية، وللدفاع «عن صورة تركيا الإسلامية التي طالما شوهها الغرب فجعلها مرادفة للتعصب والجهل والخرافة والجنس والحريم والدشاش والمؤامرات والقسوة»^(٣١). فـ «الدولة العثمانية المسكنة التي أقيمت كل أسباب الانحطاط وأسباب التراجع عليها إنما كانت تمثل في الواقع «الإسلام المقاوم» وإطاراً للانتماء ضد السيطرة الغربية ومعد شتى أشكال التبعية والقيود والذهب»^(٣٢). ولا ينكر مؤلف «الإسلام في معركة الحضارة» أن الدولة العثمانية كانت «متخلفة» وكان على رأسها سلاطين مستبدون، ولكنه يشيد أول ما يشيد، في الفصل الذي يعقده تحت عنوان «في بعض أسس تقويم الدولة العثمانية»، بـ «كون الدولة العثمانية وقفت سوراً منيعاً في وجه أطماع الغرب في السيطرة على العالم طوال أربعة قرون»^(٣٣). وبدوره يشدد ممثل السلفية المتنوعة على أنه «لعدة قرون كانت دولة العثمانيين الجدار الذي أحرّ إحتياج الغرب الإستعماري الطامع للموطن العربي»^(٣٤) أما ممثل السلفية اليسارية فيعني من المنظور نفسه، أي منظور التبتن من الأب الحامي، «فجميع المسلمين، بفضاء كمال أتاتورك على الخلافة العثمانية، ويشيد بـ «حفاظ السلطان عبدالحميد على وحدة الأمة»، ويشيد أكثر بـ «بطولات الجيش التركي» وفتوحاته في أوروبا والبلقان «نشر الحرية والعدالة والمساواة» وللدفاع عن العالم الإسلامي ضد الأطماع الغربية» وللوقوف أمام مؤامرات الغرب لتفتيت عرى الوحدة» والحفاظ على التراث الإسلامي»^(٣٥).

إن هذا الحنين إلى «الأب» الذي يقال لنا إنه حمى الأمة منذ القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، قد يتبدى من الناحية المنطقية وكأنه ضرب من العبث اللامعقول على ضوء الانحطاط الذي آلت إليه الأمة في عهدة ذلك الأب تحديداً، فهايك عن أن الوجود التاريخي لهذا الأب - وليس حمايته فحسب - لم يعد ذا موضوع منذ صدور قرار الإبن المتمرد كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة العثمانية - ولكنه يكتب بالمقابل قدراً من المعقولية من الناحية السيكولوجية على ضوء وظيفة الأب التي لم يستطع عبدالناصر القيام بعبئها، أو التي حيل بالأحرى بينه وبين القيام بعبئها حتى النهاية، فعلى الرغم من الطابع الأبوي لنظام عبدالناصر، فإن صغر سن البكباشي الذي كانه لم يسمح له في بادئ الأمر ورغم إنجازه الباهرة، أن يكون أكثر من أخ كبير. وحتى بعد أن إكتسب عبدالناصر، بعد تأميم القناة وتصفيته السياسية الناجحة لأثار العدوان الثلاثي، شرعية الأب المؤسس، فإنه لم يترق إلى أعلى من مقام «أخي الأب». وإنه لأمر له دلالة من وجهة النظر هذه أن يكون أول كتاب أصدره عنه أقرب خلصائه إليه - قبل أن ينكره يوم سيخلفه - قد حمل هذا العنوان: «هذا عمك جمال يا ولدي»^(٣٦). ولقد ظل عبدالناصر حتى نهاية عهده يخاطب جماهير المستمعين إليه بـ «أيها الأخوة»^(٣٧). وإنما يوم وفاته فحسب أحست الجماهير - وقد تيممت - بأنها فقدت أباً، وأباً كبيراً. ولكن هذه الأبوة المستعانة بعد فوات الأجل ما كان ممكناً أن يكتب لها التكريس النهائي والدائم. فهذا الأب، الذي استحق بعد طول تأخير لقبه، فارق أبناءه في شروط حزينة كان عصياً عليهم أن يتجزوا فيها بنجاح عملية الحداثة عليه. وتقصّد بالحداد الناجح على الأب المضي بعملية تماهي الأبناء معه إلى نهايتها. فالأب الذي يُحَدّ عليه بنجاح هو ذلك الذي لا يزول من الوجود إلا ليستمر فيه من خلال أولئك المرشعين بدورهم للأبوة الذين هم أبناءه الوارثون. ولكن الأب الذي يموت في حالة شبه خصاء لا يتروك للأبناء ما يرثونه أو ما يتماهون معه ليرثوا بدورهم إلى مصاف الآباء. والحال أن عبدالناصر مات مهزوماً، مات والراية لا تزال منكسة ولئن زحف ملايين القاهريين وملايين العرب إلى شوارع عواصمهم ليلة نعيه في مشهد يندر وصفه، فما ذلك حزناً عليه فحسب، بل كذلك احتجاجاً شبه غريزي على تركه إياهم في منتصف الطريق وعدم «مواصلة المشوار». والواقع إننا نستطيع أن نتحدث لا عن حالة حزن فحسب، بل عن حالة رعب أيضاً. فرحيل عبدالناصر المبالغ والمبكر قبل تصفية آثار الهزيمة وقبل استعادة الكرامة المهيضة ومعادلتها الرمزية الرجولة المبتورة، قد ترك جماهير الأمة، أي ملايين الأبناء الذين تلوا في يوم من الأيام بنشوة التماهي مع الصوت القالبي الأبري، لا في حالة يُتم فحسب، بل كذلك في حالة إحباط وذعر وتجرد أنشوي من السلاح في مواجهة تلك الأثني

الشرسة، الذكورية في عدوانيتها، والذكورية في سلاحها، التي اسمها إسرائيل. وكما يقول جبرار مانديل فإنه «عندما يستحيل التماهي مع الأب، فإن الفالوس الأبوي يحول، يدافع الكره، إلى موضوع سيء شديد السمية»^(٣١). والحال أن عبد الناصر، بموته المبكر وهو في وضع الهزيمة، قد قطع على ملايين الأبناء طريق الاستمرار في التماهي معه. فالرأية المنكسة لا توث. ومن هنا كانت تلك السرعة المذهلة التي تم بها الانقلاب على عبد الناصر وعلى تراثه. ومن هنا نستطيع أن نفهم أيضاً تلك الواقعة التي بدت مصيرة للمراقبين السياسيين وللدارسين السوسيولوجيين، وهي أن تكون الملايين التي خرجت لسداد عبد الناصر في حالة لا توصف من القلق هي عينها التي خرجت في شبه عرس لاستقبال خليفته المنقلب عليه وعلى سياسته بعد أن لوح لها، وهو في طريق العودة من زيارة القدس المحتلة - حيث تمت عملية مقايضة مربية للغاية - يأمل أو يوهم إستعادة الفالوس المقتصب، دونما مساهمة من جانبها عن الشروط التي تمت بها عملية المقايضة^(٣٢).

ولعلنا لن نستطيع أن نفهم من وجهة النظر النفسية الردة التي أعقبت العهد الناصري إلا بإجراء مقارنة تاريخية - ولو شديدة الإقتضاب - بين قائد الثورة المصرية وقائد الثورة التركية التي كانت قدمت من خلال الكمالية نموذجاً أولياً لما يمكن أن تكونه الناصرية. فبعد الناصر، الذي تلقى ضربة إسرائيلية قاصمة وما استطاع المضي إلى نهاية المطاف كابن متمرد في تأسيس شرعية أبوية جديدة، ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه بعد وفاته السابغة لأوانها لتأثيم عهده باعتباره عهداً بنوياً مارقاً، ولإستبطن مشاعر الإثم والذنب التي تتفجر بالضرورة مع كل تجربة فشل - وكما بالأحرى إذا كانت في مستوى الهزيمة الحزيرية^(٣٣) - ولحلولة تصريفها في طريق تكوي يضر بصفحة من كل تقدم وعن كل نمو تاريخي ليحيي أسطورة أب عتيق حام أول. وبالمقابل فإن مصطفى كمال، الذي أحدث في السلطة العثمانية تحولات أجراً وأكثر جذرية، من وجهة النظر الثقافية على الأقل، من تلك التي أحدثها عبد الناصر في المملكة المصرية، أنهى عهده بالترقي من مقام الإبن المتمرد إلى مقام الأب المؤسس الذي لا ردة عن شرعيته لا تكوي عن ميراثه إلى ما قبله، وهو ما تجلّى بوضوح من خلال تطبيقه قبل أربع سنوات من وفاته باسم «أتاتورك»، أي «أبي الأتراك قاطبة». والفارق بين جمال عبد الناصر وكمال أتاتورك جلي: فالأول غادر مسرح الفعل التاريخي كلياً مزيماً، فاستحال إنجاز عملية الحداد عليه بنجاح من خلال التماهي مع تراثه، فكان مصير التغيير الذي إستحدثه للرفض والنقض؛ أما الثاني فقد حارب وانتصر ومات عن مجد موطد وعن أبوة مكروسة، فكتب للتغيير الذي استحدثه البقاء من بعده، علماً بأن الكمالية بحكم جذريتها وتبكيها التاريخي وتحديها السافر للموروث كانت أولى بالرفض من الناصرية التي حصرت قواعليتها التغييرية بالمجالين السياسي والاقتصادي وأثرت أن تبقى مهادنة على الصعيدين الاجتماعي والثقافي^(٣٤).

إن العجز الذي بدا واضحاً أن ذلك الأب الفعلي الذي كان عبد الناصر مرشحاً لأن يكونه هو ما أوجد حاجة نفسية قهرية لا إلى إحياء ذكرى الأب التاريخي الحامي الذي كانه السلطان العثماني على امتداد قرون أربعة، بل كذلك إلى التثبيت بحبل أب رمزي وأعق قديماً وأعق تجرداً في التاريخ وأكثر قابلية للألتهنة، نحني به التراث. فما حدث قط في تاريخ العرب أن طُلبت شفاعة التراث وحمايته وأن عزيت إليه كلية قدرة سحرية، ومن نمط فالوسي، كما حدث في ظل موجة الردة التي إجتاحت الساحة الفكرية العربية كعقبة للهزيمة الحزيرية ولتبدد الوهم الفالوسي الذي كان رآه به العهد الناصري ولاكتشاف طبيعته المزورة في العهد الساداتي. وحسبنا أن نطالع أعمال أي ندوة من الندوات العديدة التي تواتر عقدها حول التراث في السبعينات أو الثمانينات - ولتكن هنا على سبيل المثال ندوة «التراث وتحديات العصر» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة في أيلول ١٩٨٤ - لنقع على عدد لا حصر له من الشواهد التي يمكن تصنيفها كلها، وعلى تعدد أصصائها، تحت عنوان واحد، هو التوظيف الفالوسي للتراث:

« في ظل التشتت وذويح فكر الهزيمة... يعد التراث مرجعاً ومنهلاً وسلاحاً لا غنى عنه. لأن أمة بلا

المثقفون العرب والتراث

تراث هي أمة بلا هوية ومستقبلها مشكوك فيه^(٣٧).
- والتراث علاقة متغيرة متعددة مع المحيط الذي انبعث فيه أو تجدد بالتعامل معه أو ساهم بصورة ما في تجديده. فالتراث لا شيء إن نحن أهملناه، وهو كل شيء إن نحن أخذناه مأخذ الجد والإهتمام^(٣٨).
- «طالب التنمية أو النهضة أو الإبداع لا ينظر إلى التراث كنهاية المطاف بل كنقطة لبداية... والإبداع لا يمكن أن ينطلق إلا من التراث... والتراث هو المصدر الوحيد للإبداع... التراث هو المنبع الوحيد الذي يمكن أن يعيدنا ببدايات [الإبداع]»^(٣٩).
- «الارتباط بالتراث... يعني أن ننشئ مدارسنا الجديدة وفق المعتقدات الأولية نفسها التي قيدت نظرة القدماء... ونحن نصل إلى ذلك... سيكون فكرنا المعاصر تصاعداً مبدعاً للفكر العربي الإسلامي المستند إلى أصول معتدية واحدة، وسيكون فكرنا العربي المعاصر مواجهة مبدعة لمشاكل الحاضر والمستقبل... من هنا... ضرورة تقديس التراث طريقاً للنهضة»^(٤٠).
- «إن الغرب هو التحدي... الغرب بالنسبة إلى هو التحدي الأعظم... والتراث - في معركة التحدي مع الغرب هذه - مخزون ثقافي وروحي عظيم الأهمية»^(٤١).

ومن وجهة نظر التوظيف الفالوسي للتراث فإنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون الندوة المشار إليها قد عقدت تحت عنوان «التراث وتحديات العصر». فلفظة «تحدي» هي من أكثر الألفاظ تردداً في الخطاب العربي المعاصر مثلاً هي من أكثر المفاهيم تحديداً لبنية السيكلوجية وكشفاً لها^(٤٢). وسيكلوجية التحدي ورد التحدي - التي هي بامتياز سيكلوجية طفلية أو صادرة من عقدة طفلية - تُرْفَع في الشاهد التالي إلى درجة المطلق: «إننا بدأنا على الصعيد النفسي الذاتي نتخلص من عقدة الشعور بالنقص، أي نقصنا، ومن عقدة الشعور بالتفوق، أي تفوق غريتنا، ولا سيما الغرب الإمبريالي، علينا. وبرغم كل الظواهر المعاكسة، يبدو أن كثيرين منا أصبحوا مثلاً مقتنعين، بعد تخلصهم من تينك العقدين، بأن من حقنا أن نتحدى تحديات العصر بدلاً من أن نتحذاه»^(٤٣).

يقول مؤسس مدرسة التحليل النفسي الاجتماعي: «إن الطفل يميل ميلاً طبيعياً إلى أُنْتَكَة الراشد، إلى إعارته كلية قدرة سحرية»^(٤٤). ونحن نستطيع أن نقب المعادلة فنقول: «حيثما أعر الراشد كلية قدرة سحرية، أثبت من يعمره إياها أنه طفل». وعندما يقال لنا أن التراث محرك دائم تعطي الإنسان دوره وتحدد له موقفه من القيم والمثل والسلوك والحياة والموت والمصير»^(٤٥). أو عندما يقال لنا أننا ذمك تراثاً حضارياً يمكننا من أن نبدأ بداية جديدة. نحن نشأنا نشأة مستقلة، ولنا نمط حضاري بـريء من كثير من الآثام التي تعاني منها الحضارة الغربية. فلماذا لا نبدأ من هنا... بداية مختلفة؟»^(٤٦). أو عندما يقال لنا أيضاً «لنا أيضاً إن التراث «قوة كبرى تحمل فكراً حياً نابضاً يضع الحلول للآزمات وقضايا الإنسان في معركة التطور... وهو يعني جذور الحي وقوائم الواقع وقواعد المنارات السابقة، والتراث هو الأساس الذي حمل المقومات الحية التي ما تزال تتفاعل في مجتمعنا وفكرنا الـوف السنين»^(٤٧). أو عندما يقال لنا أيضاً «أن الشعوب التاريخية [تكنن] مصادر قوتها الرئيسية في تراثها... الذي ما زالت تعيشه، ويمدّها بتصوراتها للعالم، ويحدد قيمها، ويوجه سلوك أبنائها، وقادر على تحريك الجماهير وحشدها»^(٤٨) وأنا علومه أدوات وسائل تساعد على ذلك وتهيء للدخول إلى ساحة تحديات العصر... بلا تعليم خارجي مصطنع»^(٤٩). أو عندما يقال لنا أخيراً «إن «التراث هو الضمان الوحيد والأقوى... وإذا هضمنا هذا التراث العظيم، سعيًا إلى الحداثة، فإننا نكون كمن يستعد للمعركة الفاصلة بإلقاء سلاحه الأفضى»^(٥٠). عندما يقال لنا كل هذا، وعندما يُجعل منه - كما في الشاهد الأخير - هو فاعل الفعل التاريخي، فإننا نشعر بأن المثقف العربي يعزى إلى التراث بصفته أباً رمزياً غير مشخص كلية قدرة سحرية مطابقة لتلك التي يعزوها الطفل إلى الراشد، أي إلى الأب المـشخص، سواء أكان واقعياً أم متخيلاً. وهنا أيضاً نرانا نعود إلى مؤسس مدرسة التحليل النفسي الاجتماعي لنطبق - مع التعديل الواجب - على الموضوع الذي نحن بصدد ما يقوله عن الكحول بصفته «جليب الراشد»: فـ «الكحول يصلي الواقع الخارجي فيبدو لنا أقل

غربة، ويلقي الحدود بين الأنا والعالم الخارجي فيزيد من الشعور بالذات^(٣٧). أفلا نستطيع أن نقول بدورنا، بدالة عينة الشواهد التي سقناها، إن التراث هو كحول المثقف العربي، أو حليبه إذا شئنا استخدام تعبير أشرف عن الطبيعة الطفلية لآلية النكوص التي أسلم منتج الخطاب العربي المعاصر نفسه لها؟

وإذا كان واضحاً على هذا النحو أن النكوص هو المفهوم المركزي الذي تتعقل على أساسه الردة التي شهدتها الساحة الفكرية العربية في السبعينات والثمانينات - والتي تشير كل الدلائل إلى أن موجتها ستظل منداحة في التسعينات - فقد أن لنا أن نتساءل: ما الأشكال النوعية التي تتظاهر بها سيورة النكوص على صعيد الخطاب العربي المعاصر حول التراث؟ وما الانعكاسات الخاصة على صعيد الإيديولوجيا التراثية لإشتغال هذه الآلية الفاعلة أساساً في الحياة النفسية؟

أولاً: النكوص كإضراب عن النمو

في الحياة الفكرية كما في الحياة النفسية: يبدو أن النكوص يأخذ شكل مقاطعة للنضج وإضراب عن النمو وانسحاب من سيورة التطور والتقدم، ولكن ما يتم على صعيد الحياة النفسية على نحو صامت بحيث لا يمكن تقري الظاهرة إلا من أعراضها، يأخذ على صعيد الحياة الفكرية، بحكم الطبيعة الظهورية للفكر، شكل إعلان صاحب أو مجهور به في أدنى الأحوال. وعلى هذا النحو، وبالتضاد مع كل البيانات والتصريحات المعبرة عن الرغبة في التطور والتقدم، سواء بطريق الإصلاح أو الثورة، والتي يحفل بها تاريخ الفكر العربي منذ أن نهته مدافع نابليون بعنف صادم إلى ضرورة التغيير، تطالعنا في عهد الردة الإيديولوجية تصريحات يندر العثور على مثيلها في تاريخ الحياة الفكرية، ويمكن تلخيص فصولها بالقول بأنها تضع نفسها وضعا مباشراً على طري نقيض من قول الشاعر العربي:

تأخرت استقبلي الحياة فلم أجد

لنفسى حياة مثل أن اتقدما

هكذا وقف طارق البشري في ندوة «القومية العربية والإسلام»، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت في كانون الأول ١٩٨٠ ليعلم بالحرف الواحد: «إذا كان التطور يرفضني كجماعة فلسنت من أنصار التطور، وإذا كان التقدم ينفيني ويسحقني كجماعة فإني إذا لم أراجعين^(٣٨)». وفي ندوة «التراث وتحديات العصر»، التي نظمها المركز نفسه، وقف محمد عزيز الحبابي - وهو من يعد نفسه مع ذلك مؤسس فلسفة «الغدبة» - لينقد خطاب التقدم إلى الأمام الذي قامت عليه إيديولوجيا النهضة العربية، وليقترح، يأساً من التقدم، القطيعة مع حضارة العصر والإنكفاء نحو الماضي بحجة الاستعداد للوثوب نحو المستقبل:

«الخطاب العربي اليوم من نوع فاتة الركب».

إنه خطاب كان ضرورياً عند الاحتكاكات الأولى بالغرب... واليوم، وقد وعينا عمق التخلف، ومقدار سيطرة الغرب، وشمولية الاستلاب الذي نعانى في كل الميادين، أما أن لنا أن نغير الخطاب؟ الإحتكاك أصبح مجابهة، والقوى غير متساوية... التفاوت كان يعد بعشرات السنوات، وبين الحريين أصبح يقاس بقرن. واليوم بدأ يدخل الغرب حضارة جديدة، حضارة ما بعد التصنيع. أما نحن، فنحاول عبثاً أن تلج عصر التصنيع، فإذا بكل المحاولات تخفق...

هل تجرد أي بلد ثالثي من قبضة التخلف^(٣٩)؟ إن الغريبين يسموننا بـ «الشعوب التي في طريق النمو» في حين أننا، موضوعياً، في طريق نمو التخلف!

فألى متى سنبقى نتخبط من تخلف إلى تخلف؟ طبقاً للخطط نفسها وبالإساليب نفسها؟ للزمن نمتان: الماضي الذي انتهى ولم يعد إلا سنداً للذاكرة التاريخية، بل للذاكرة التكوينية التي بفضلها تتجذر المجتمعات في وطن وثقافة ولسان. إنها الفضاء الذي يمكن البطل الرياضي من أن يتراجع القهقري ليثب.

فالإشكالية هي: كيف تكون وثيقاً؟ ونحو أي مكان؟ ذاك هو المستقبل. فلا حاضر، إننا نحيا بين ماضٍ قضي ومستقبل ما زال لم يتحقق. فمن لا يحسن استثمار الماضي لينتقل، لينبئ المستقبل، ماله الإندثار. إن الاختيار مستعجل وملح، إنه لا يرحم، ولا يعذر، لأنه أنذر.

وعن نقد؟

إن الغرب غاب عن بصرنا منذ زمان، والمسافة التي تاصلنا عنه تنمو في كل لحظة.

ماذا يمكن أن نقترح؟

نقترح القطيعة مع قيم حضارة التصنيع ونماذجها، علنا نستعد لنأخذ قطار حضارة الغد وهو

يسير^(٣١).

وفي الندوة إياها وقف عبدالله فهد النفيسي ليعلم ضرورة الإنسحاب من السباق الحضاري، والإمتناع أصلاً عن الجري تماشياً بالصدمة الحضارية، واللاهات حتى الموت: «إن الغرب يريد أن يجعلني دائماً متعلماً لديه، وأن يهمني أنني مهما حاولت اللحاق به، فمعدل إنتاجه أسرع بكثير من معدل لحاقي به، وبالتالي تتسع الفجوة بيني وبين الغرب، فأصاب بالصدمة الحضارية وأجري يائساً وراءه، حتى أموت»^(٣٢).

والمعجب أن هذه الكلمات، المنقولة باليأس الحضاري، تكرر بصورة شبه حرفية ما كان كتبه ممثل السلفية اليسارية حسن حنفي قبل أربع سنوات في معرض تنديده بحركة الترجمة «الذيلية» التي دشنها عصر النهضة: «نحن ما زلنا نترجم... ما زلنا نستوعب ونتعلم ونتكلم. ولما أصبح معدل الإنتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الإستيعاب فسنظل دائماً لاهئين وراء الغرب، محاولين اللحاق به حتى نصاب بالصدمة الحضارية، فننعب ونياي ونموت»^(٣٣).

وضمن هذا السياق نجد مؤلفاً مثل برهان غليون لا ينتظم أصلاً في سلك دعاة الإضراب الحضاري - بل يميل على العكس مما يسميه بالإبداع الحضاري قانون إيمان له - يسوق الماء مع ذلك إلى طاحونهم ويمدحهم بحجج إضافية عندما يمارس بدوره الخطاب التراثي ويتقن بالتراث، ليس حتى بوصفه عامل مقاومة ثقافية، بل باعتباره قوة عطالة ثقافية، وذلك من حيث أن التراث يشكل ثقلاً نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح والجريان وراء كل بدعة وصيغة.. ويسلمها بقوة عطالة ضرورية.. ويشكل بالضرورة قيداً على النخبة العليا التي يمكن أن تتجنح مع غياب أي مقاومة ثقافية محلية إلى الاندماج في الحضارة الصاعدة وإستخدام آلياتها وأدواتها لتقوية سلطتها.. وتزداد أهمية التراث للوجود العربي، كلما تعرض البنیان السياسي والاقتصادي إلى الهزات والإنتقالات العنيفة، فيلعب فيه دور الرمسة^(٣٤).

ثانياً: التكوّن كإلغاء للذاتية وإستقالته من الفعل التاريخي

إذا كان الطفل يميل ميلاً طبيعياً كما رأينا إلى أن يخلع على الراشد كلية قدرة سحرية، فما ذلك إلا لأن العلاقة التي يقيمها الطفل مع الراشد هي بالضرورة من طبيعة وَكَلِيَّة ANACLIQUE، بحكم العجز الجوهري الذي يُجِبُّ عليه الكائن البشري الصغير وطول المدة الزمنية التي يستغرقها تدريبه على الإستقلال الذاتي وإنفكاكه من قيد التبعية لوالديه، أو لمن يقوم مقامهما، بخلاف ما هو عليه واقع الحال في العالم الحيواني مثلاً. فكلية القدرة التي يعزوها الطفل إلى الراشد تكون له - أي للطفل - مصدر طمانينة وراحة وتعفيه من مواجهة سابقة لأوانها للواقع بحكم عدم نضج وسائله العضلية والإدراكية، وتترك للراشد أمر التكفل بحاجاته وتوفير الحماية والرعاية له وتذليل غرابية العالم الخارجي وعذائته. ولكن ما هو طبيعي لا يعود كذلك إذا ما صدر عن الراشد نفسه. فالراشد الذي يسلك سلوكاً وكلياً في الحياة يكون لسان حاله كمن يقول: «إنني ما زلت طفلاً. ولو طبقنا هذا القول على فلسفة التاريخ، لكادت ترجمته: لست أنا، أو ليس الإنسان عموماً، هو فاعل الفعل. والحال أن فلسفة التاريخ التي يمارسها

المثقف العربي المنخرط في سيرة نكوص عميقة قابلة لأن توصف تماماً بأنها من نمط وكلي. فليس صانع هذا التاريخ هو الإنسان، بل هو على الدوام قوة مجردة، محبوبة بكلية قدرة سحرية، تنسب منابيه وتكون للتاريخ بمثابة المحرك الففل، السامشخص. وهكذا يتحول الخطاب التاريخي، لا من «خطاب فردي إلى خطاب إجماعي» كما يرى محمد أركون فحسب^(٨٦)، بل كذلك من خطاب عيني إلى خطاب مجرد، من خطاب مبني للمعلوم إلى خطاب مبني للمجهول، من خطاب يحمل توقيع الفاعل إلى خطاب مُفْعَل من الإمضاء. وسواء أكان فاعل الفعل في هذا الخطاب هو «القارئ»، أم بدائله ومعادلاته مثل «الوحي» والتوحيد، في خطاب السلفيين، أو «العنصر العربي» و«اللغة العربية» في خطاب القوميين، فإن الواقعة الأساسية التي يحيلنا إليها هي استقالة الذاتية الإنسانية وغياب الفعلة التاريخية الذين هم بالضرورة البشر (وإلا إستحال أن يكون التاريخ هو التاريخ). وتقدم لنا كتابات منير شفيق من هذا المنظور مثلاً ناجزاً على خطاب تاريخي مغيب فاعله العيني خلف قوة مجردة، لا محدودة الفاعلية، مهمتها أن تكون للفعلة الحقيقتين اللذين هم البشر ما يكونه الراشد الكلي القدرة للطفل الذي لا حول له ولا قوة. وهكذا يغيب في النص التالي المسلمون، يغيب الرسول والصحاب والتابعون، يغيب الأمويون والعباسيون والفاطميون والأيوبيون، يغيب المهاجرون والانصار والخوارج والسنة والشيع، يغيب العرب والفرس والترك وبالي العم، ولا يحضر سوى الاسلام في تجريد مطلق، متعال، محتكر لكل مبدأ الفاعلية: «اثبت الاسلام أنه قادر على النهوض بالامة مرة تلو المرة بعد كل كسوة أو نكسة أو هزيمة أو انهيار... فمعها كان الخطب شديداً والهزيمة كبيرة والعدو يهاشأ وماكراً، كان الاسلام قادراً على أن يخرج في الامة من يلوها ويصلح امرها ويعيشها... ويهدأ شكل الاسلام تلك القوة الجبارة التي تزود جسد الامة بعوامل الدفاع والمقاومة والهجوم... فالاسلام هو الذي يقوم أعواجها حين تعوج، ويشفيها من امراضها حين تبتلى بالمثل، ويدفعها للجهاد حين يغزوها الأعداء، وينهضها حين تنكب»^(٨٧).

وإذا كان هذا الخطاب يمارس إلغاء الذاتية التاريخية على نحو لاشعوري، فإن ممثل السلفية اليسارية بالمقابل يرفع هذه الممارسة إلى مستوى النظرية الواعية والإرادية من خلال أطروحاته عن «الوحي» باعتباره فاعل الفعل في كل الحضارة العربية الإسلامية، لا في نشأتها فحسب، بل كذلك في تطورها ومسارها على امتداد القرون، إلى حد أمكن له معه أن يقول إنه لا يهم أن يكون ابن سينا هو ابن سينا، وابن رشد هو ابن رشد، ودولم يظهر ابن سينا وابن رشد لظهور غيرهما، فالظواهر الفكرية في الحضارة العربية الإسلامية «مستقلة عن الفائلين بها»، ولا معنى للحديث عن «السينوية» أو «الرشدية»، وما الأشخاص إلا حوامل للأفكار وليسوا مصدرأ لها^(٨٨)، فالمؤلفون كلهم يعملون «وكأنهم فريق واحد»، و«من ثم لا أثر للمقبرية الفردية، فالفضل كله يرجع إلى الوحي»^(٨٩).

وليس من العسير، من وجهة النظر التحليلية النفسية، أن نحرز ما الغاية وما الفائدة التي يمكن أن يتوخاها طالب «الوحدة الإندماجية» من هذا النزوع للفردية ومن هذا التجرد عن الذاتية. فكما تقول جانين شاشقية - سميغل، فإن «تضييع حدود الأنا يجعل الفرد قابلاً للتوحيد والتماهي لا مع كل عضو في الجماعة فحسب، بل مع التكوين الجماعي بأسره. وفي هذا إرضاء لنداء العظمة عنده، لأن أنا كل واحد يصبح بمثابة امتداد للجماعة في جملتها. وعندئذ يفقد أعضاء الجماعة تفردهم، ويتشابهون تشابه النمل أو الدود»^(٩٠).

ولكن ليس من العسير أيضاً أن ندرك ما الوشيجة التي تجمع بين هذا الإلغاء للذاتية والفردية وهذا الطلب للتماهي الانصهاري مع الجماعة وبين ذلك الفرض النكوصي المتمثل بالإضراب عن النمو بالمعنى الحضاري للكلمة. فكما يقول جورج موكس، فإن ما يميز المجتمعات الأبوية، المتقدمة حضارياً على المجتمعات البدائية أو الطبيعية أو «الاموية» التي تحتضن الفرد وتذنيه في الجماعة والتي تتعدم فيها

المثقفون العرب والتراث

الحدود بين الواقع والخيال والسحر انعقادها بين القوى الطبيعية والقوى الخارقة للطبيعة، هو أنها - أي المجتمعات الأبوية - تنسج المجال، لأول مرة في التاريخ، - «تطور الفردية بدلاً عن الانصهار في الجماعة طرداً مع تولي الأفراد لمسؤولياتهم وتقلص تبعيتهم للقوى الخارقة للطبيعة»^(٨٤). وعلى هذا النحو، فإن النكوص إذا ما أخذ شكل إلغاء لتقيد الهوية وتذويب لحدود الأنا وإعادة صهره في الكلية الجماعية، يمكن تأويله على أنه نكوص من الطور الأبوي إلى الطور الأموي من الحضارة، وإرتداد عن تصور للعالم يتصف بقدر أو بآخر من الموضوعية والعقلانية ومن الاعتقاد بالقدرة على السيطرة على الطبيعة وعلى تحقيق التقدم التقني والعلمي إلى تصور أكثر ارتباكاً للإسقاطات اللاشعورية وأكثر نفاذية على القوى الخارقة للطبيعة وأكثر إمتثالاً للتعامل السحري مع الواقع.

ثالثاً: النكوص كإحياء للمخطط العائلي

يقول جبرار مانديل إن «الإنسان المعاصر غالباً ما يعيش مشكلات المجتمع وكأنه لا يزال طفلاً في أسرته»^(٨٥). وأنطلاقاً من أن أحد المظاهر الأساسية التي يتجلى بها هذا النكوص الطفلي هو - النكوص من السياسي إلى النفسي - ومن أن «التعبير السيكولوجي عن المنازعات في الحياة الاجتماعية هو بحد ذاته عرض مرخي يدل على عدم نضج المستوى السياسي»، فإنه يكون مباحاً لنا، حيثما عاين «المخطط العائلي، ظهوره في الواقع الاجتماعي عوضاً عن المخطط السياسي أو الطبقي، الكلام عن نقص في النضج وعن تضيق أو إحياء للتصور الطفلي للعالم، أي التصور الذي لا يتعلل موضوعات الواقع الخارجي إلا بفردات «الآب» أو «الأم» أو «الأخ» بكل ما يمكن أن تستقطبه هذه المقولات العائلية من مشاعر الحب أو الكره أو الازدواجية الوجدانية عموماً»^(٨٦).

والحال أن ما من قضية يعيها المثقف العربي «وكانه لا يزال طفلاً في أسرته» مثل قضية التراث التي باتت، في هذه المرحلة التاريخية الموسومة بردة فكرية من طبيعة نكوصية، تحتل مكانها في الخطاب العربي المعاصر بصفتها «قضية القسائية»^(٨٧).

والواقع أننا لا نغالي إذا قلنا أن التراث في الخطاب العربي المعاصر قد تحول إلى خشية مسرح لتمثيل أو لإخراج مختلف الضروب الممكنة تخيلها من تلك المسرحية الطفلية بالف ولام التعريف التي كان فرويد أسماها بـ «الرواية العائلية» لللوديني الصغير.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدور الرئيسي الموكل إلى التراث بصفته أباً رمزياً، فلا غرو أن تكون الرواية العائلية الأكثر تدوياً في الخطاب العربي المعاصر هي رواية التراث بإعتباره بالتعريف سنة الآباء وأخلاقهم وتقاليدهم»^(٨٨). ومن الممكن تأويل كل موجة الصلفية التي انزاحت في أعقاب الهزيمة الحزيرية على أنها فعل لواء يحمي ذلك الآب المعنوي الكبير الذي اسمه التراث، ولا سيما في الوجه المحاط منه بهالة الدين، والذي يقال لنا اليوم بالف صورة وصورة - على نحو ما يقال للطفل الفاقد لسبب من الأسباب شعوره بالطمأنينة - إنه «هو الدرع الواقية للشعب، وهو الحامي لكأسه، والمحافظ على هويته»^(٨٩).

ولكن إلى جانب هذه الرواية المركزية، التي تنتشر شواهداها على نحو غير قابل للحصر في كل الخطاب التراثي المعاصر، فإن ما أسميناه بالمخطط الطفلي في قراءة التراث يتسع لروايات قرعية يصعب بدورها حصرها.

فمثل هامش الرواية الأبوية التي تصافي إجمالاً بين التراث وتعبيره الديني، هناك الرواية الأموية التي تختزل التراث إلى بعده اللغوي، فتجعل من اللغة القومية وأبلة رجمية. وتلك هي، على سبيل المثال، زبدة فلسفة زكي الأرسوزي في «الرحمانية». فعنده أن «كلمة أمه هي والام مشتقتان من نفس المصدر، والام هي الصورة الحسية للأمة، مثل هذه من أعضاء المجتمع كمثل الأم من إبنائها». والحال أن «حدود الأمة هي حدود لغتها»، وعن لغة الأمة يصدر أبناؤها صدور الجنين عن رحم أمه؛ فهي «مصدر كينونتهم»، ومنها يستمدون «النسج والقوام»، وبها يتصلون بالأم الكبرى التي هي أمتهم

«إتصالاً رحمانياً»، أي إتصالاً «رمزه الرحم» بحيث لا ينقطع حتى بعد «أن يستقل الجنين بالولادة»؛ وذلك هو أصلاً معنى الرابطة القومية التي هي بالمهاجرة وتجربة رحمانية مثلي^(٨٤).

وفي ركاب الفلسفة الرحمانية الأرسوزية يسوق لنا فائز إسماعيل، في مداخلته المطولة في ندوة «التراث والفعل السياسي» التي عقدها المجلس القومي للثقافة العربية ومنتدى الفكر والحوار في الرباط في تشرين الثاني ١٩٨٢، يسوق لنا رواية عائلية بوقية نموذجية. فمن يتصدى لصقل راية التراث هذه المرة ليس أباً ولا أمّاً، بل هو ابن، وإبن ممارس على نحو تام الشغافية لفعل «التمرد على الأب». فالإبن هنا ليس إبن أبيه، بل - بإعلان من لسانه - إبن أمه: محمداً إبنني لست انتسب إلى الأكاديميين والأشوريين والبابليين، ولا إلى الفراعنة والهكسوس، ولا إلى الفينيقيين والكتنانيين، ولا إلى معين وسبأ وحمير، ولا إلى تدمر والبتراء، ولا إلى عيس وذبيان وغسان وعدنان والأمويين والعباسيين، وإنما أنا إبن هذه البقعة من الأرض^(٨٥). وهو أيضاً إبن تلك الأم الأخرى التي هي اللغة: فاللغة العربية هي الأساس، وهي البداية للانتساب إلى العربية، ذلك أن اللغة العربية ما وفدت إلى العرب من الخارج، وإنما خرجت من أعماق الإنسان العربي... وهي بالنسبة إلى العرب أكثر من لغة وأكثر من ثقافة، فقد حملت خصائص الأمة، وكانت من أهم مقومات تكوينها وصمودها آلاف السنين^(٨٦). والحال إن إبن الأرض وإبن اللغة هذا يأبى أن يكون ابناً للتراث. فالتراث، من حيث هو تراث الأجداد والآباء، «عاجز عن أن يسد حاجات الجيل». وليس إرث الماضي الميت هو ما يحيي الجيل، بل العكس هو الصحيح، فجيل المستقبل هو الذي «يمنح التراث صفة الحياة والإستمرار». أية ذلك أن «التراث ثابت والحياة حركة، التراث توقف عند حدود الحياة والحياة لا تنتهي، التراث أعطى والحياة لا تزال تعطي». وبما هو مبرر وجودنا نحن الجيل العربي حين نهای بالتراث كما يباهی الشيخ بإيام شبابه الخالية؟ وإذا كان الماضي مسؤولياً للأجداد، فالحاضر والمستقبل مسؤولين جيلنا نحن. وإذا وقفنا عند مسؤولية الأجداد بالتزامنا بالماضي وحسب، فكاننا القنينة دوننا في الحاضر والمستقبل، بل القنينة وجودنا كله. ذلك أنه إذا تكن الحياة صراعاً، وإن يكن التاريخ صراعاً، فإن «الصراع الحقيقي هو بين الماضي والمستقبل، الصراع بين القناعة والطموح، العجز والقدرة، الاستسلام والحرية». والحال أن جميع شعوب العالم حدثت موقعها بالنسبة إلى المستقبل، إلا العرب فإنهم لا يزالون يحاكمون الماضي، ويحكمون أنفسهم أمامه. والحال أيضاً أن كلمة «التاريخ» لم تعمد تعني الماضي وحده، وإنما أصبحت تعني الماضي والمستقبل معاً. وإن كلمة نحن في الماضي تعني الأجداد، أما في الحاضر والمستقبل فهي تعنيّا نحن أبناء الحاضر والمستقبل. ف«هل مطلوب منا أن نناقش اليوم: ماذا أراد الأجداد.. لم نناقش. ماذا نريد نحن، وكيف نريد، ومن هم نحن». وإذا كان «المطلوب منا أن نمتلك الماضي، لا أن يملكنا الماضي»، وإذا كانت «قوالب الأجداد ليست مؤهلة دائماً لطاقت الأبناء»، وإذا كانت «أمتنا التزمت بالتراث قروناً طويلة وبقيت المسافة بينها وبين العصر طويلة»، ف«هل لها من طريق غير الثورة؟ والثورة، التي هي على الدوام فعل بؤوي، لا تعني شيئاً آخر سوى «رفض سلطان الماضي على الحاضر والبعد من جديد بلا مصلحات مسبقة». والالتزام بالمستقبل دون الماضي لأن «هوية الأمم تبدو في مدى التزامها بالمستقبل». وبضعف الأمم يبدو من نسبة لإلتزامها بالماضي، فإن الكلمة الأخيرة في هذا الفصل الأخير لا يمكن أن تكون بطبيعة الحال «إلا للثوري» لا للرجعي، لأن «التقدمي هو الإبن الشرعي لهذا الوطن، والرجعي دائماً وأبداً لقيط في هذا الوطن، إن لم يكن دخيلاً عليه^(٨٧)».

وتتفرع من الأروقة الأرسوزية رواية عائلية أخرى تتمحور حول كراهية ذلك الأخ الدخيل، أي غير الشقيق بالمعنى الحرفي للكلمة^(٨٨)، الذي يتمثل، في نطاق الحضارة العربية الإسلامية، بـ «الشعوبيين» أو «الأعاجم» على اختلاف أجناسهم. فالتراث العربي الأصيل في نظر الأرسوزي هو تراث الجاهلية ومصدر الإسلام، أما ما عداه فهو تراث هجين من صنع «المستعربين» و«الهجناء» من «أمثال إبن المقفع والفارابي وإبن سينا والغزالي»^(٨٩) ممن تطلفوا على دين العربي وعمل لسانه معاً، فأتقنوا العربية من خارج حدسها، بدون أن يكون في مكتبتهم أن يتصلوا بها إتصالاً رحمانياً، وبدون أن تكون لهم «بمشابة

الأنسجة من الكائن الحي، وء الأم من مهجة كبدهاء. فبدلاً من أن يكون كيانهم ولسانهم شيئاً واحداً، وبدلاً من أن توحى كلماتهم بحقيقتهم، بقيت الكلمة عندهم - وهم بالتعريف أعاجم - «دلالة و اصطلاحية يلتصق بها المعنى مريضاً ملهما تلجأ الروح المتشرية إلى الجثة فستتوحي منها»^(١٠٠). ومع طغيان هذا العرق الملعون وتلوّثه لنقاء الدم العربي وحضارة الأم ولغتها بدأت مسحة العرب الاقتاح نحو الاتحار والاحتطاط، وطويت صفحة عهدهم البطولي وبات حظهم الوحيد من التاريخ هو «سفر الخروج»: «ما طلى الأغيار على بيتكتنا انحرف قوام إنسانيتنا وتجوّفت مؤسساتنا من جراء الانحراف حتى جف فيها نسغ الحياة، وتحول تراثنا إذذاك إلى ظلف يعوق الآمال عن الانطلاقة، وتردى مجتمعنا الى مستنقع تعيث فيه الأنانية... لكن هل وقف الأعاجم عند إزاحة مجتمعنا عن حقيقته؟ لا، ولا عند إخراج العربي عن محور شخصيته. لقد نفذوا إلى صميم أصلتنا. فبالهجنة أفسدوها، وبالاختخاب المتدني إستنزّلوها إلى أن غارت في بئيتنا قواعد خصالنا الكريمة»^(١٠١). ومن ثم لا غرو أن تخط «الرحمانية» لدى تلامذة الأرسوزي إلى تصور هذائي للتاريخ يحلّ الأغيار والدخلاء والهجنةاء من الإخوة بالتبني وز «سفر الخروج» منه ويدعو إلى شن حرب إبادة شاملة ضد كل ذرية «الشعوبيين» لتلقيق الدم العربي من كل السعوم والجراثيم التي بثوها فيه والتي كانت للانحطاط العربي بمثابة العلة الأولى والأخيرة. هكذا يكتب مؤلف «في الشعبية» يقول: «الشعبوية حركة عدائية عدوانية مضادة، ذات طبيعة تعصبية عمياء ومقاصد تخريبية هدامة. وتقوم في جوهرها على مناهضة العرب قومية وامة وشعباً ووطناً ودولة وحضارة، ومحاربتهم محاربة شعواء لا هوادة فيها، وتاليب الفصوم والأعداء عليهم في كل مكان، والتواطؤ ضدّهم تواطؤاً كلياً في كل زمان ومع أمة ودونما شرط. وهي في ذلك مسربة تسبيراً تاماً بقدها الأسود عليهم وكراهيتها الشديدة لهم وهوسها الجنوني بالشار منهم وجنوحها الإجرامي إلى تمزيقهم وتوقيضهم والقضاء عليهم، بأي شكل من الأشكال... ومن هنا فهي تتنكر تنكراً مطلقاً لكل من هو أو ما هو عربي، وتحط من قيمته وشأنه... كما تعمل بكل ما في وسعها لتجريد العرب، كعرب، من جميع ما يتبعونه في من مرأيا... وعلى الافتراء والتجني عليهم بتحميلهم ما يمكن وما لا يمكن تحميلهم إياه من نقائص ومثالب وعيوب... وتشتمل الشعبية عامة على خليط غريب متنافر من البشر، يتعددون في أجناسهم ولغاتهم وأديانهم وطوائفهم... ولكثهم يلتقون ويتحدون حول مبدأ جماعي أكبر هو مبدأ العداء للعربية وفي سبيل هدف شمولي أوحده هو هدف القضاء على العرب... لا القضاء على الوجود العربي الكائن فحسب، بل القضاء على كل وجود عربي مقبل، أي القضاء على الأمة العربية ذاتها كامّة، بكل ما لها من مقومات وخصائص عظمى»^(١٠٢). وفي حرب الوجود ضد الوجود هذه، المشنونة ضد «الجنس العربي»^(١٠٣) بكل ما «يتمتع به من عظمة كونية فريدة لا تكاد توافيها عظمة جنس من الأجناس على الإطلاق»^(١٠٤)، تدور أقسى المعارك - لأنها أدومها أثراً - على الجبهة الثقافية، إذ «كما تشتمل الشعبية على هذا الخليط الغريب المتنافر من البشر، فإنها تشتمل بدورها على خليط غريب متنافر من الثقافة، يمكن أن نطلق عليها بحق إسم «الثقافة الشعبية». وتتكون هذه الثقافة، العربية قلباً والأجنبية قلباً، من عناصر شتى مستوردة، من الآداب والفنون والعلوم، استمدت قديماً وبصورة سلبية من ثقافات الفرس والهند والصين واليونان والرومان، واستمدت حديثاً وبصورة مشوهة من ثقافة الغرب. وعلى هذا، فهي ثقافة جينية ممسوخة، قد أوجدت إيجاباً سلبياً شاداً لتكون مناقضة ومضادة ومناهضة، في روحها وشكلها وطابعها، لروح وشكل وطابع الثقافة العربية الأصلية»^(١٠٥). ولا تقلّ خطورة عن الشعبية الثقافية الشعبية الدينية، إذ أن الإسلام، من حيث هو رسالة العرب إلى العالم، كان هو المنفذ الذي مكّن «للهجنةاء» من التسلسل إلى حضارة «الأصلاء» لينفثوا سمومهم في نقطة المنبع بالذات بعد كل التلوّث الذي أحدثوه في نقاط المصب؛ «ما كان الدين الإسلامي هو دين العرب القومي الغد، الذي هو نتاج عبقريتهم الإلهية الخلافة ومنظار رؤيتهم الكونية الشاملة وحامل رسالتهم الحضارية العامة... كان تخريبه إذن تخريباً لأول واضمح دعامت كيانهم القومي الأكبر... وقد كان حقد الشعبية مفرطاً جداً على الدين الإسلامي... ومضت إلى أبعد ما يكون في العمل على تخريبه... وقد كان النجاح حليفها في هذا الضمار، إذ تسنى لها في النهاية

أن تحيل هذا الدين الأحادي الجامع إلى خليط غريب متنافر من الملل والنحل والشيع والفرق والطوائف الهجينة المسوخة... وقد كان تمذهب الشعوبية الظاهري الكاذب بالدين الإسلامي عاملاً أولاً من عوامل نجاحها التخريبي ذاك. فبواسطة ما كان يوفره لها بكثير من اليسر والسهولة أن تبت في ثنائيا هذا الدين التوحيدي الحنيف كل ما كانت تبغي به من سموم الشك والكفر والإلحاد والزندقة، ثم أن تقسد من بعد ذلك كل علم من علومه الأساسية الكبرى. وقد افرزت الشعوبية من خلال نشاطها الديني الزائف عدداً ضخماً من رجال الفقه والحديث والسيرة والتصوف والفلسفة، ممن لعبوا أدواراً إفسادية خطيرة ما تزال آثارها السلبية الهدامة باقية أو ماثلة حتى اليوم، ومن كان من بينهم العديد من الذين تسنموا مراكز دينية رفيعة، وقالوا صيناً علمياً مدوياً، وعرفوا بمذهب فقهي أو تصوي أو فلسفي مشهور. وقد نال هؤلاء الفقهاء والمحدثون والمفسرون وكتاب السيرة والمتصوفة والفلاسفة الشعوبيون إمتيازات علمية واسعة... ولم يكن ذلك ناجماً، بطبيعة الحال، عن كفاءة وجدارة وإستحقاق، بل عن اختلاق وتزوير وتلفيق. فخلقت أحاطتهم الشعوبية على مر الزمن بالعناية الفائقة والاهتمام البالغ والتقدير المفرط، بحيث جسعت كثيراً من مكانتهم العلمية وشهرتهم الدينية، حتى أظهرتهم وكأنما هم وحدهم حملة علوم الدين الإسلامي، بل حملة العلوم الإسلامية كافة^(١٠٠). وبديهي أن كراهية الأعجمي بصفته أخصاً غير شقيق ليست وقفاً على الأرسوزيين، بل هي موقف شائع في الخطاب العربي المعاصر حول التراث. وهكذا نجد المغفور الشيخ صبحي الصالح يؤكد، في مداخلته في ندوة ناصر الفكرية حول العلاقة بين العروبة والإسلام، لا على خصوصية هذه العلاقة فحسب، بل على حصريتها أساساً. فعلى الرغم من توكيده بأن الإسلام دين كوني، وبأن الحضارة التي تبلورت من حوله كانت «حضارة إسلامية ولم تكن حضارة عربية...» وإنها لم تسم «حضارة العرب» إلا «على ألسنة المستشرقين للتفريق بين الأمة الإسلامية وعناصرها»^(١٠١)، فإن توكيده للنظري هذا لم يمنعه من أن يضيف القول من منطلق التبخيس والتفي لدور الأخ الذليل: «إن عمل العرب هو تلمع الإسلام لأن غريهم، مهما أراد، فلن يفهم الإسلام. لا تصدقوا أن أعجمياً يستطيع أن يفهم الإسلام. أنا اليوم أشتغل، كما يعلم أصدقائي، بمعجم عربي - عربي، إفرنجي، في مثني ألف كلمة في كل من المعجمين. ومع ذلك، عندما أرجع إلى لسان العرب لأين منظور، أضيق ذرعاً بهذا الأعجمي الذي صنع معجماً وهو ما يزال يخلط بين الذكر والأنثى»^(١٠٢). وفي صيغة قريبة من صيغة «شعب الله المختار» - وهي صيغة يمكن وصلها بأنها هي الأخرى «رحمانية» ولكن خاصة ببني إسرائيل الذين يقيمون عصبيتهم أصلاً على صلة الرحم لا على عصب الأب - يؤكد محمد عمارة، نقلاً عن حسن البنا، أن «العرب هم شعب الإسلام المميز، وأن قيادته يجب أن تكون لهم، فإن تولوها ارتفع، وإن توليت عنهم إنخفض، وإن عزوا عن، وإن نزلوا ذل. ولكن هذا التوكيد الإيجابي على «العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام» لا يلبث أن يتقلب إلى ممارسة مجهور بها للاهوت نفي الآخر، ولا سيما إذا كان هذا الآخر - وهو هنا المسلم غير العربي - لا يرتبط بالأمة/الأم إرتباطاً عضوياً، أي في التحليل الأخير «رحمانية». وهكذا لم يجد ممثل السلفية المتنورة حرجاً في الجمع بين التقيضين ليؤكد، من جهة أولى، إن «الإسلام كدين، ومن حيث أصوله الاعتقادية، ليس خصوصية عربية، وإنما هو، من هذا الجانب، ذو قسمة عالمية وإنسانية، وذو طابع عام يتعدى الأمم والشعوب والقوميات والحضارات»^(١٠٣)، ولينفي، من الجهة الثانية، «علية الإسلام» بتبنيته للعرب فخصوصية تميزهم وتمتاز بهم على الأمم الأخرى حتى في إطار الدين»^(١٠٤)، وببقائه علاقة معلول بعللة بين انحطاط الحضارة العربية الإسلامية وبين سيطرة الأعاجم، كما لو أن الأقوام المسلمة غير العربية كانت بعد ذاتها جرثومة وباء الانحطاط ولم يكن لها أي دور في هذه الحضارة سوى إفسادها. وهكذا وقع العرب ضحية مقلب تاريخي فريد في نوعه: فقد رجحوا العالم أو بالأحرى ربع العالم نفسه من خلال الرسالة الكونية التي حملوها إليه، ولكنهم خسروا أنفسهم وتلوثت أصلاتهم بهجنة الهجناء وعجمة العجماء، فكان مثلهم كمثل ماء الذي النقي الذي يقبض ليلبس العالم من أدرائه، فيصفو العالم ويظهر، بينما يرتق الماء ويكدر. وأولئك الذين أتوا من العالم السفلي ولم يصدروا عن النبع السامي، بل أولئك الذين ارتدوا على النبع يكرونه ويلوثونه، كانوا يصلون في أسمائهم

بالذات علامة هجنتهم وعجمتهم، وبذلك انتمائهم الكلاب وأخوتهم المدخولة، وبذلك كرامة الانحطاط الذي لا يمكن أن يكون - هنا كما في كل الإيديولوجيات الشوفينية - إلا رجساً من فعل الغرياء الذين يؤلفون في النص التالي سلالة، بل أممية من عرق قباييني ملعون: «من كان يتصور أن حكماً من أمثال وصيف، وبقا، وكيفلغ، وباجور، وبايكباك، وبكالبا، وبارجوخ، وألفجون، وباشنفر، وكنجور، وكين، وأعر تسن، وإبن كنزاجيق، وأساتكين، وخماروي، وكافور، وكثيفا، وكجك، وجقمك، وحوشقدم، وتمريقا، وخايريك، وخسرو، وخورشيد، وجركس، والكريق، وكوالكيران، وأرنائوط.. إلخ.. إلخ.. إلخ.. من كان يتصور أن حكماً من أمثال هؤلاء الغرياء عن روح الأمة وقوميتها وحضارتها تزدهر في عهدهم، وتحت سلطانهم، تسامت العروبة القومية، فتفعل فعلها، ولي مقدمة هذا الفعل مصارعة هؤلاء الحكام، والشرية ضد استبدادهم يحكم أمة هم عن قوميتها وروحها وطابعها الحضاري غرياء.. غرياء؟»^(١١١).

ويبينني عبدالله القصيمي روايته العائلية البنيوية هو الآخر على الكراهية، ولكن رأس حربة هذه الكراهية ليس موجهاً هذه المرة إلى الأخ الدخيل المزاحم للأصيل على ثدي الأم، بل ضد الأب نفسه، ومن مواقع ما يسميه التحليل النفسي بالعدوانية أو السادية الشرجية. وما يميز هذه الكراهية في حالة القصيمي - وهي حالة فريدة - أنها كراهية نفعية شاملة لكل التراث، تتنكر له بتسامه وتتوتر بالرغبة السلبية في تدميره برمته بدون أن تستبقي منه شيئاً، وليست جزئية تنكر منه فقط ما يدعيه الإخوة بالتبني أو بالرضاعة من نصيب لأنفسهم منه وفيه، ولا مدفوعة بدافع الغيرة الأخوية والرغبة الإيجابية في الاستئثار به كله دون المتطفلين عليه من غير ذوي الأرحام. والفرضية الأساسية التي ينطلق منها مؤلف «العروب ظاهرة صوتية» لتفصيل كراهيته التي لا يروى لها غليل لجماع التراث الأبوي هي أن الإنسان العربي قد حكم عليه بأن يكون مجرد إنسان مصوت لأن قدر الولادة شاء له أن يكون إنساناً لأبيه الأبناء الذين يقال لهم «العرب»، والذين كانوا «في كل تاريخهم مصوتين فقط ولم يحدث أن كانوا متكلمين.. لقد كانوا يجهلون الفرق بين الكلام والتصويت، لهذا كانوا يحسبون أنفسهم متكلمين.. والعربي إذا قرأ تراثه، أو مهما قرأ تراثه، فليس إلا قارئاً وبسماً ومتعلماً أصواتاً. إنه مصوت يقرأ عن مصوت آخر، عن مصوت يعيش في قبور آبائه وفي نفسه»^(١١٢). والحال أن «التصويت» إرث عربي متجدد يستمراريته الأبناء عن الآباء ويورثونه من بعدهم للأحفاد. وبما أن التراث هو صوت آباء الإنسان العربي «المضروبة جثثهم في مقابر التاريخ المملوءة بالعفن والهوامات والفحش»، فلا غرو أن يكون زمن هذا التراث زمناً ميتاً: «عد إلى الماضي وأنت جميع توابعك أربابك وأنبيائك»^(١١٣) وأبائك وعماذك وشعراذك لتقرأ فيها كل معلقاتهم وجاهلياتهم وإسلامياتهم وكل حماسياتهم ومصاهلاتهم، ولتقرأ أيضاً.. كل عدائياتهم وقحطانياتهم، ثم عد من ذلك الماضي إن استطعت لتستمع وتقرأ اليوم كل ما تقوله وتكتبه وتذيعه جميع صحفك وإذاعاتك وكتيبك وجميع أجهزة إعلامك ودياراتك وجميع منابرهم ومباريكهم، ثم لا تحاول أن تجد أن الزمن أو التاريخ قد تحرك أو فعل شيئاً، أو أنه قد وجد ليصنع أي فرق بين ما كان وما هو كائن، لا تحاول أن تجد أن التاريخ أو الزمن قد وجدا في تاريخك.. فالزمن والتاريخ لم يوجد في كل المسافة الممتدة بينك وبين أبائك»^(١١٤). ولكن شيئاً وحيداً من أشياء هؤلاء الآباء الميتين ذوي الزمن الميت يأتي أن يموت، ألا هو «تصويتهم». فالآباء العرب الأموات لا يلدون الأبناء العرب الأصوات سلفاً إلا كما يلد المصوت مصوتاً آخر ليلد بدوره مصوتاً ثالثاً في عملية توالد ذاتي عقيم لمادة ميتة تلد بدون أن يتولد عنها جديد ويدون أن تتخلق ذات جديدة: «إن الأجداد ليحبون بذواتهم ويظنون يلدونها دون أن يحبلوا بأية ذوات أخرى أو يلدوها، أي دون أن يحبلوا بأبناءهم هم غيرهم، أصغر أو أكبر، هم صيغة أو كينونة أخرى، أو أن يلدوهم، كما حبلت أجيال الخلفاء والسلاطين والأئمة وشعراء المعلقات وأجيال البخاري وأبي هريرة»^(١١٥) بذواتها ثم ظلت تلدها دون أن تحبل بأي شيء آخر أو تلد هذا الشيء الآخر. نعم العربي يلد آباء، وأبوه يلد جده، وجده يلد نفسه، يلد ولادته، إنها العجزة العربية»^(١١٦). والتصويت إنما هو شكل توالد المادة الميتة. وإذا ما علمنا أن المادة الميتة يمتاز هي بالنسبة إلى اللاشعور البشري الفضلات الغاطية بالنظر إلى أن هذه الفضلات، كما يدل إسمها، هي ما يتبقى أو يترسب من المادة الذات لفضلاتها. والمصوت - وهو دوماً

اب أو أبوي الوظيفية - عندما يصوّت فإنما يقذف بفضلاته النفسية، مثلاً يقذف بدنه بفضلاته الأخرى... فضلات يستقرغها زاعماً أنها قداميات وعيقریات.. أجل، إن المصوتين من أنبياء وزعماء وشعراء وعلمين وعظام ليسوا إلا كائنات تقذف بفضلاتها البدنية من أفواهها على العقول والأخلاق والأذان^(١٧)، وعلى هذا النص، وإذا ما ثبت أن جميع ضروب الآباء إن هم إلا «مستقرغون» ولا الحياة، المتعضية، بعد كل عمليات الهضم والتمثيل والأبيض التي تمر بها، فلن يأخذنا الدهش إذا ما وجدنا مؤلف «العرب ظاهرة صوتية»، يفصح عن كراهيته للدودة اللامة الأبوية الميتة من خلال أطروحة مركزية تتناول التصويت على أنه عملية إفراز لفضلات، أو «استفراغ» بتعبير أدق إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن إفراز الفضلات في الحالة التصويتية إنما يتم عن طريق الفم. فما التصويت إلا «أسلوب آخر من أساليب.. قذف شأن لهم إلا أن يستقرغوا على «الكائن اللغوي» الذي هو الإنسان العربي «كل بداواتهم وبيذاتهم وبلاداتهم وأحقادهم وبفضائهم وجميع ردائهم النفسية والعقلية والتاريخية والأخلاقية والتسلطية»، وإذا ما ثبت بالتالي أن «اللغة هي أعظم وأشهر وأشمل أجهزة الاستفراغ»^(١٨)، فإن اضطهاد الآباء للأبناء، وفق النمط الاستفراغي، يتخذ بالضرورة شكل مجاعة شرجية ولكن منقولة إلى الأعلى، يتم فيها قذف فضلات الآباء في أجهزة تلقي الأبناء من خلال فعل الفم في الآن: فالقم هو عضو التذكير، مثلما الآن هي عضو التأنيت. ولهذا يصب مؤلف «العرب ظاهرة صوتية»، مجاء المر على هذين العضوين معاً، ولكن دوماً من موقع التقرّز من تلاقهما المؤلّ على أنه فعل اتصال أو عدوان جنسي من نمط شرجي: «هل يمكن أن يكون للآذن أية قيمة.. لولا الفم الذي يستقرغ فيها، أي لولا.. جميع أصناف المعلمين والمصوتين الذين يستقرغون فيها بالفمهم وعن أفواههم كل فيهمهم وقيهمهم وطيئهم وكاذبيهم؟.. إن الآذن ليس لها قيمة ذاتية. إن كل قيمتها أنها تستقبل المستقرغين فيها.. أنه لا شيء يهتم بالآذن ويعرف قيمتها مثل الفم. ولا يراد بالفم هنا كل فم أو أي فم، بل الفم المراد هنا هو فم.. جميع ألوان المعلمين والفزاة لعقل الإنسان ولذكائه وكرامته وشرفه من نوافذ آذنيه.. إن الآذن طريق طيفان واستمعيان مفتوح مجاح. إنها طريق جميع اللصوص والفزاة إلى عقولنا وضمايرنا.. إن الآذن السامعة الطيبة هي أروع هدية أهدتها الطبيعة إلى.. الطفافة واللصوص.. أما الفم الذي يامر ليقال له سمعاً وطاعة.. فإنه ليس فماً كلامياً، ولكنه فم صوتي، بل إنه ليس فماً ولكنه غرغ وعدوان وقبح. وهل وجد في التاريخ أو هل يمكن أن يوجد غزاة للإنسان مثل الأفواه في كثرتها وبذلتها وعدوانها.. وفي أعداد قتلها وجرحها وأسراها ومشوئها»^(١٩). ويديه بعد كل هذا أن تأخذ إستراتيجية الثورة البنوية لدى مؤلف «العرب ظاهرة صوتية» شكل دعوة إلى قتل رمزي للاب عن طريق القضاء على البلاغة العربية وفك الارتباط بين أفواه الآباء المعتمدين وأذان الأبناء المعتمدين عليهم: «إننا لنهاب الخروج على بلاغة آبائنا البدو بقدر ما نهاب الخروج على تعاليم نبولتنا البدوية.. إن تخلفنا البلاغي ليس أقل من تخلفنا الفكري أو العملي أو الصناعي أو الفني بكل معانيه. وإن التزامنا ببلاغة آبائنا أو محاولتنا هذا الالتزام ليس أقل خطأ من التزامنا أو محاولتنا الالتزام بحضارة آبائنا العلمية أو الصناعية أو الفكرية أو المذهبية أو التطبيلية أو حتى العسكرية والحربية. وإن إعجابنا بهذه ليس أبعد عن الذكاء من إعجابنا بتلك. وإنه كما ماتت أو كما يجب أن تموت أساليب المواصلات التي ورثناها عن آبائنا، كذلك يجب أن تموت الأساليب البلاغية التي تعلمناها من أولئك الآباء»^(٢٠).

واباً: النكوص كإعادة تنشيط آلية الترميز الجنسي

إذا كان الموقف من التراث يقدم حقلاً نفسياً ملائماً لتطبيق المخطط العائلي بحيث يتبدى هذا التراث تارة وكأنه أب كبير حام وطوراً وكأنه أب خصّاء، تارة وكأنه أم رحيمة وطوراً وكأنه أخ دخيل، فإن الموقف من الحضارة الغربية بالمقابل يتيح المناخ النفسي الملائم لإعادة تشغيل آلية الترميز الجنسي، والحال أن الترميز الجنسي، كالترميز العائلي، آلية لاشعورية يحكمها موقف نفسي لا موقف معرّي، وتشتت عن العقل في الرأشد عندما يكون هذا الرأشد أسير الخبرات النفسية الراضية التي قوّلت شخصيته الطفلية الطرية وتقوّلت هي نفسها في صورة مخططات نموذجية للإدراك والسلوك تعاد اشتغالها في كل

موقف مشابه يستجد لاحقاً مما يشل الراشد عن اتخاذ موقف معرّي أو إجرائي إزاء العالم الخارجي وموضوعاته مكتفياً بأن يعيش من جديد نفس مشاعر الحب أو الكره أو الخوف التي ارتبطت في لاشعوره بالموقف الراضّ المبكر. ومن هنا يقول فرانكو فويناري، وهو رايد كبير لدراسة التحليل النفسي الثقافي، إن توافق آلية الترميز الجنسي اللاشعوري عن الإشتغال ضروري لتطوير العمليات المنطقية والأنشطة المعرفية المجردة، وإلا امتنع إدراك سن الرشد، وإن الراشد يحتاج إلى فك الترميز الوجداني لجسده واجسد الآخرين، وكذلك لكل موضوع يدخل ضمن نطاق تجربته، كيما يكون في مقدوره أن يتحكم بهذه التجربة عملياً وإجرائياً، وإلا بقي أسير «العلاقة الجسدية» التي يقيمها الأنا الطفلي مع العالم الخارجي وبصفته علماً من موضوعات الحب أو الكره، لها مدلولات جنسية كلية، من قبيل الشدي، البراز، القضيب، الأم، الطفل، المجامعة الجنسية، إلخ^(١٣٧). ونستطيع القول، بمعنى من المعاني، إن الرمزية الجنسية هي بمثابة «النظام المعرّي» - الإبيستي - للرؤية العصابية للعالم. فالراشد العصابي يرى في كل شيء قضيباً أو مهبلًا، إن لم يَر فيه أيضاً ثدياً وشرجاً، مثله في ذلك تماماً مثل الطفل الذي لا يتعقل العالم إلا من فتحات جسمه الرئيسية الثلاث: الفم والصاغة الشرجية والفوهة البولية^(١٣٨). ولكن بما أن التجربة الأساسية في الرؤية العصابية للعالم هي التجربة الخصائية، فلنا أن نتوقع أن يكون المحور الذي تدور عليه الرمزية الجنسية ليس هو الأيروسية التناسلية الناضجة التي تقوم على علاقة مشاركة فعالة ومتبادلة بين عضوين جنسيين متكاملين ومتساويين، مذكر ومؤنث، بل الأيروسية الطفلية ما قبل التناسلية التي تقوم على واحدة جنسية يحكمها قانون الملك وعدمه. ففي نظر الطفل، كما في نظر العصابي، لا وجود إلا لعضو تناسلي واحد وحيد هو عضو الذكورة. أما الأنوثة فلا وجود لها بما هي كذلك، وإنما هي بالأحرى نقص وجود وعدم ملك. فالأنثى عندهما هي ذكر جُرد من آلة ذكوريته وعلامتها معاً. وبعبارة أخرى، إن الأنثى هي التجسيد العيني لواقعة الخصاء المستوهم. ومن هنا كان اعتبار الأنثى كائناً ناقصاً، واعتبار التانث مسبباً وفعل خفض وإذلال^(١٣٩). ومن هنا أيضاً كان تاويل الراشد العصابي لكل تجربة إحباط على أنها فعل خصاء. وبما يساعد على مثل هذا التاويل أن التجربة الخصائية أوسع دلالة بكثير بالنسبة إلى اللاشعور من مجرد الصرمان أو خطر الحرمان (وهو دوماً - في ظل حضارة الأزمنة الحديثة على الأقل - خطر متوهم) من عضو الذكورة. فكل تجارب الإحباط أو الانفعال الكبرى في حياة الطفل، ولا سيما منها المرتبطة بالمراحل الثلاث لتطوير الليبيو الطفلي، تعلى من قبل اللاشعور مدلولاً خصائياً. وفي رأس هذه التجارب الطعام بالمعنى الحقيقي للكلمة (الانفصال عن ثدي الأم)، والقطام الشرجي (بالمعنى المجازي أي التدريب على النظافة)، والخصاء المتوهم (النهى عن الاستمئاء الطفلي الذي غالباً ما يترافق، بالفعل، بتهديد لفظي من قبل الوالدين بقطع العضو المجرّم^(١٤٠)).

والحال أنه منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧ أخذت تتجلى في الخطاب العربي المعاصر حول العلاقة بالغرب أعراض نكوص - لا تخفي نفسها - من السياسي والاجتماعي إلى النفسي والجسدي، ومن المعرّي إلى الجنسي. وبالإجمال يمكن القول أن جدلية التقدم والتأخر، التي حاول عصر النهضة أن يتغلبها بمفردات سياسية ودينية وثقافية، تتصل بنظام الحكم وبالإصلاح الديني والخلقي ونشر العلم والتعليم وتحرير المرأة، والتي حاول عصر الثورة أن يتغلبها أيضاً بمفردات إقتصادية وإيديولوجية، تتصل بالتنمية والتصنيع والإصلاح الزراعي والعدالة التوزيعية، مالت في أعقاب الرضاة الحزيرانية إلى أن تتجرد من طابعها النظري لتكتسب مكانة طابعاً رمزياً في عملية انزياح نكوصية من مستوى العلاقة الحضارية بين طرف متقدم وآخر متأخر إلى مستوى العلاقة الجنسية بين عامل مذكر وجامد مؤنث. وبعبارة أخرى، لقد كلفت جدلية التقدم والتأخر عن أن تكون واقعة أنثروبولوجية على صعيد الوعي لتحول أكثر فأكثر على صعيد اللاشعور، وبالتالي، إلى واقعة نفسية ذات صلة بعقدة الخصاء. والواقع أننا نستطيع أن نتحدث هنا حتى عن رهاب خصاء.

وبيديهي أن التعبير عن هذا الرهاب يمكن أن يتدرج، كما يعلمنا مبحث الأعراض، من التلميع والتورية إلى التصريح والتسمية.

ففي الشاهد التالي لعبد الكبير الخطيبي ترتد العلاقة بين الأنا الجمعي والقوة الغربية، كما في العلاقة التي يقيمها الأنا الطفلي مع العالم، إلى محض علاقة جسدية: «إن وجودنا في صميمه قد نالت منه إرادة القوة الغربية وعذبت.. وأضغنته الحقارة والهيمنة الوضعية القاسية.. ونحن لا حول لنا أمام قوة هذا العالم. هذا هو تاريخنا الذي مس في جسده»^(١٣٦).

وفي شاهد آخر يُعنى الجانب الاعتصامي من هذه الدراما الحضارية ليمرّز الجانب التناثني مؤزى عنه بالهامشية والمفعولية «على الساحة الكونية نحن هامش وأقلية ومقهرون، متخلفون كما يقولون»^(١٣٧). والمفعولية أيضاً - أي التناثني بالنسبة إلى اللاشعورية هي الصيغة التي يجري بها تعقل وجود الذات في مواجهة الآخر الغربي: «نحن مضطهدون مغزؤون مقتحمون في ديارنا»^(١٣٨).

وبمفردات «السلبية» والإيجابية - التي هي مرادفة أيضاً بالنسبة إلى اللاشعور للأنوثة والذكورة - يتم في الشاهد التالي تعقل العلاقة بين الذات والغير أو الغرب والغريب: «عاش العرب التاريخ الحديث كانهطاط وسقوط وعجز للذات، وكثقل هائل ومتسارع وإنجاز حضاري قد للغير. كتدهور وهامشية ولقدان للقيمة والفاعلية الذاتية، وكتنظيم ومديح لا حدود لهما للنهضة والقوة والمصادقية الغربية.. وكبناء لامبراطوريات جديدة فاتحة وتغير لطاقات تكنولوجية ودرية وإجتماعية هائلة.. عاشوا باختصار كسلبية مطلقة فيما يتعلق بالذات، وكإيجابية كاملة فيما يتعلق بالغير. فهو لدينا مذلة وارتهان وهوان، وهو لديهم نهضة وتقدم وتطور وإنجاز»^(١٣٩).

وفي الشاهد التالي تبرز الرمزية الخصائية بمزيد من الوضوح، ولكن مؤزاة خلف «تقليم الأظفار» ونزع المخالب، «جاء الغرب لإبتداء من القرن الخامس عشر.. وأخذ يني هيمته وسيطرته.. وأخذ الشرق العظيم ينحدر.. فوضعه الغرب في قفس وقلم أظافره ونزع مخالبه.. حتى أفقده ثقته بنفسه»^(١٤٠).

وفي سياق هذه الرمزية الخصائية اللاشعورية يكتي جلال أحمد أمين عن الغرب الخصاء بـ «الجراح الغربي» الذي لا شغل له سوى «العيب بأمة لا تدري ما تصنع»^(١٤١).

على أن التورية تخفي مكانها في النص التالي لهشام شرابي للتسمية، وتحل محل الرمزية واقعية لا تنهيب من ذكر الأشياء بأسمائها: «يغرنا الغرب معرفة عميقة، وهو يغرنا كما يشاء. وهو بقدرته الفائقة على تسمية الأشياء، إذ يسمينا، يحدد ماهيتنا (من نحن وما نحن)»^(١٤٢). وبالتالي يقرر موقفه منا وأسلوب معاملته لنا: نحن «إرهابيون» مثلاً إذا لم نتنازل عن مطالبنا وتجاسرنا على القتال من أجلها، ونحن «معتدلون» إذا رضينا بالمساومة وقبلنا بالأمر الواقع. وفي كل الأحوال، هدفه بالنسبة إلى الآخر هو أن يخصيه، بالمعنى الفرويدي للكلمة، كشرط للهيمنة عليه كلياً. ويتم عملية الخصي هذه بطرق وأساليب غير مباشرة: من خلال العلاقات الاقتصادية والسياسية، وبواسطة الثقافة والإعلام»^(١٤٣). ودوماً ضمن إشكالية الخصاء، ولكن من موقع مضاد تماماً للسلبية، لا ينفي مؤلف «المهزينة والإيديولوجيا المهزومة» واقعة خصاء الفرد العربي، ولكنه يؤكد أن من يخصي هذا الفرد - الخصي سلفاً - ليس الغرب كما يتصور المعاصرين من المثقفين العرب المرضى بالغرب، بل هو المجتمع الشرقي نفسه: «في الغرب كنت أذهل عندما أرى قوة الفرد وجرأته وثقته بنفسه أو تحرره الكلي من مختلف أشكال الخوف: هناك [في الغرب] الفرد ديك، وهنا [في الشرق] الفرد دودة. هناك حيل سرية الإنسان موصول بالألوهة، وهنا حيله مقطوع بتأتا، بما هو عبد، هناك العفوان، وهنا الداعة. هناك بروميثيوس طاغية، وهنا القناعة وراحة البال. هناك الشك والتساؤل والنقد، وهنا اليقين والتلقين والإمثال. وعندما كنت أتساءل من أين هذه القوة التي للفرد الغربي، كان الجواب يقفز من خلال ملاحظة بسيطة للعيان، دونما حاجة لبحث وراء الأسباب التاريخية والإيديولوجية والاجتماعية والسياسية: لأن بلاده كفت عن أن تكون بلاد الخوف. في ديارنا العربية، منذ سنوات الأولى، وربما منذ شهوره الأولى، تتعاور الفرد أشكال لا تعني من الخوف: خوف من العائلة، من المعتقد الإيماني، من التقليد، من المجتمع، من المدرسة، من الغد، وأخيراً من السلطة الإستبدادية الشرقية. في بلاد الخوف، سرير بروكست ينتظر كل فرد، يتمدد فوقه ولكن لتقطع خصيته، فيغدو ضحية وديعة مذعنة، حياتها فرار وموتها خلاص»^(١٤٤).

وبما أن المجال التعبيري الأثير للرمزية هو الأدب أكثر منه الفكر النظري، فقد تعين علينا أن نعيم شطر الشعر والقصة والرواية، ولا سيما ما كان يندرج منها في باب الأنثروبولوجيا الحضارية، لنلق على أغنى شواهد الرمزية الخصائية التي نحن بصدها. ولكن بما أن موضوع دراستنا هو بالأساس الخطاب العربي المعاصر فسنتكفي بمثال واحد تقدمه لنا قصة «زمن الهجرة والتمرد» المنشورة في عدد مجلة «الوعدة» المخصص محوره لمسألة «الهجرة العربية إلى أوروبا» تحديداً. فحامد القادوري، الذي تجتمع فيه المعالم النمطية للمهاجر العربي إلى ديار الغربة والغرب، لا تعتمل فيه ولا تسوطه بسوطها سوى عقدة واحدة: عقدة الخصاص. فهو أينما وجد، ومهما يكن شكل الاستغلال الذي يتعرض له، سواء كان طبقياً أم عرصياً، فإنه لا يتغلب إلا بمفردات قاموس الخصاص. وإذا كان لا يتحدث عن الغرب إلا لينعته بـ «المتعلق»، فإن العلاقة التي يقصدها ليست العلاقة الحضارية أو التكنولوجية، بل فقط العلاقة القالوسية. فنيما يبدو الغرب وكأنه احتكر لحسابه وحده مبدأ التذكير، يجد حامد القادوري نفسه، سواء بصفتة الفردية أم بصفتة التمثيلية الجامعة، محاصراً في خانة التأنث. وحامد يختصر دلالة هذا الحصار بعبارة واحدة: «كنا لكم أكثر من نساء.. يا مسيو مارتان». وإذا كان حامد القادوري يتكلم هنا باسم الأنا الجماعي، فإن رهاب الخصاص هو ما يطارده كطرد أيضاً. فحتى عندما يقصد بيتاً رخيصاً للذة ليثبت رجولته أو ليطعم غلته، يجد نفسه على العكس أسير الشلل والخوف من فقدانها اجتثاثاً: «سوف يجهتون كمن اللذة في من جذوره وأغدو كثور ساقية مخفي». وتبلغ الرمزية الخصائية درجة عالية من الشغافية عندما يوظف حامد القادوري رموزاً جمعية في التكنية عن عنته الفردية في مواجهة عاهرة الماخور كما في مراجعة رجال مصلحة الجوازات الفرنسيين: «في تلك اللحظة بدأ حامد القادوري يحس أنه يتحول إلى جندي ضعيف مهزوز تحركه قوى شبه غيبية غاشمة صدمات سيفه وقلبت رحه وأحرقت سفنه وزمت أشلاء جثث جنده في بلاعم سمك مثله لا يشبع... الدقائق تمر مشلولة حبلى بالآلام والضيق، وسيف طارق بن زياد التوى منكشأ على نفسه وأضفى خرقه مدعوك لا تصلح إلا لمسح الأذى والأشياء القذرة... تعب جسمانه.. تكلست قوائمه.. ولم يعد يصهل حين يرى أفراس الأعداء»^(١٣٢).

والواقع أن شخصية حامد القادوري التي تنوء حتى قاع اليأس والقنوط بالعقدة الحضارية تستمطر إلى أذهاننا شخصية مريض آخر - ولكن من وزن أثقل بما لا يضاهي - بالعصاب الحضاري، مصطفى سعيد، بطل رواية الطبيب صالح «موسم الهجرة إلى الشمال». ولا غرو أصلاً أن تكون هذه الرواية، التي صدرت في أوج الإعمال الداخلي للهزيمة الحزيرية، قد حظيت بكل القبول الذي حظيت به لدى قرائها من المثقفين العرب، وأن تكون شخصية بطلها قد أغرت المشات - وربما الآلاف - منهم بتقمصها والتماهي معها باعتبارها شخصية حاملة لهوية قومية جمعية. والواقع أن مصطفى سعيد، بما نالته شخصيته من تكريس إجماعي يعز مثيله على أيدي النقاد^(١٣٣)، يثبت أنه استطاع أن يمد جسوراً تحتية إلى لاشعور قرائه من المثقفين العرب وأن يفتح له آقنية لتصرف ضبط العقدة الخصائية التي فعلتها الهزيمة الحزيرية تعديلاً منقطع النظر. أية ذلك أن مصطفى سعيد اختار أن يخوض حربه هو الآخر على جبهة الرمزية الجنسية. وكانت تجلتيه الكبرى أنه استطاع - وهو في حضيض الخصاص بالمعنى التاريخي والحضاري للكلمة - أن يقلب البلاد التي غزت بلاده، وجاء غزاته في عقر دارهم غازياً، وخاض إلى مدنها المفتوحة وأقفاذ نساءهم المفتوحة حرباً لا يتقن فنها إلا من كان مثله إلهاً بدوياً يقاتل «بالقوس والسيف والرمح والنشاب» ويقلب «المدينة إلى امرأة عجيبة»، لها «رموز ونداءات غامضة»، فيضرب إليها «أكباد الإبل» وقد كاد يقتله «في طلابها الشوق». وكلما امتطى امرأة فكانت امتطى «صهوة تشيد عسكري برسي»، وكلما فتح مدينة ضرب فيها «فخيمته» وغرس «وتده» وركز «رأيته»، وبعد ميبت «ليلة أوليلتين» يقلع الأوتاد ويسرج بعيره ليواصل «الرحلة إلى غاية أخرى» بدون أن ينظفي لقرافله ظمأ، ويدون أن يهدأ لسرابه «في متاهة الشوق» لمعان، ويوما بعد يوم «يزداد وتر القوس قوتراً»، وإسنان حاله يردد: «نعم يا سادتي، إني جئتكم غازياً في غرداركم. قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ»^(١٣٤).

خامساً: النكوص كإحياء للمركزية الأنوية

من المسلمات الأولى في علم النفس، وليس في التحليل النفسي وحده، أن الطفل، في الطور الذي يعقب ولادته مباشرة، لا يستطيع أن يميز العالم الخارجي بما هو كذلك بالنظر إلى إنعدام أي حدود يمكن أن تفصل بالنسبة إليه بين الأنا واللأنا، وبالنظر إلى أن كل ما حوله هو بالنسبة إليه مجرد استمالة لجسده. وعندما يتأتى له في طور لاحق، ويفعل الخبرات الإحباطية المتكررة، أن يستشعر وجود واقع موضوعي مفارق لآثاءه وغير مطاوع على الدوام لنزواته الرغبة، فإنه لا يتقدم باتجاه الاعتراف بوجود العالم الخارجي إلا بقدر ما ينضج نفسه مركزاً لهذا العالم. وكما يلاحظ جان بياجيه، وهو من أعظم إختصاصيي العصر في علم نفس الطفل، فإن التقدم نحو الموضوعية لدى الطفل يمثل مساراً وثيداً ومحفوفاً بالمشاق. ففكر الطفل في بداياته ليس فكراً ذاتياً فحسب، بل هو أيضاً فكر متمركز على الذات. ولا يتقدم بياجيه في نحت تعبير «المركزية الأنوية العقلية» EGOCENTRISME INTELLECTUEL، ليشير إلى تلك السمة من سمات التفكير الطفلي التي تنضوي تحت رايته كل تلك الفترة من تطور الطفل ما بين الثالثة والثامنة التي يخوف فيها إلى الإنعتاق من نزعة الذاتية المفرطة لينفتح على العالم الخارجي وتأثيراته، ولكن من خلال تصور دائري مركزي مغلق لا يتغلل وجود المحيط إلا بدالة نقطة المركز التي يشغلها الطفل نفسه^(١٣٧). فلا وجود لموجود إلا برسم هذا الأخير وضمن دائرة ما يجب وما يكره. فكل شيء يدور، ولا بد أن يدور، في فلكه. فكل طفل هو بالضرورة مؤسس لنظام شمسي، وهو في آن معاً ملك هذا النظام وشمسه^(١٣٨). وبما أن الأقوام البدائية هي على طريقتها، وبالنسبة إلى تاريخ السلالة البشرية، اقوام طفلية، فلا غرو أن تكون المركزية الأنوية سمة عقلية متواترة لديها. ومن المقاييس الثابتة اليوم لرشد الطفل في علم النفس وفي التحليل النفسي إدراكه، مع نضجه وتحوله المعرفي عن مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع، أن العالم ليس دائرة له، وأنه ليس مركزاً إلا لنفسه لا للعالم، وأنه في حال الأخذ بالتصور الدائري فلا محيد عن الإقرار بأن العالم متعدد الدوائر تعدد ما فيه من أفراد هم له نظراء وأنداد. وبما أن النكوص كغرض عصبي هو بالتعريف عودة قهرية ومحكومة بالية لاشعورية نحو طور تم قطعه من النم، فإن إحياء المركزية الأنوية في الخطاب العربي المعاصر يمكن أن ينهض دليلاً إضافياً على مصابية هذا الخطاب. والواقع أن التفتيت بحبال المركزية الأنوية من قبيل الدفاع والتعويض النفسي كان بمثابة إغراء دائم للخطاب العربي الحديث منذ عصر النهضة الذي كان في الوقت نفسه عصر الجرح الفرجسي. ولكن لم يسبق قط لمنتجي هذا الخطاب، أي المثقفين العرب، أن مارسوا المركزية الأنوية على النحو المكثف الذي أندفعوا يمارسونها به منذ الرضة الحزيرانية. ويكاد يكون من المتعذر على محلل الخطاب العربي المعاصر أن يرصد الأعراض/الاشكال التي تتجلى بها هذه الممارسة. فهناك المركزية الخاصة، المطلقة، التي تكدر بلا هوادة أن المنطقة العربية هي «قلب العالم وملقى عدد من قاراته ومعبر طرقه ومواصلاته»^(١٣٩)، وأنها «نقطة المركز في العالم»^(١٤٠). وأنها «في خضم مركز النشاط العالمي وتوازن القوى العالمية... وعقدة تحقيق السيادة العالمية لكل قوة تحصل مشروعا لسيطرة عالمية»^(١٤١). وبما أن الأمة العربية هي، على هذا الأساس المركزي المطلق، «أمة الأمم»^(١٤٢)، فمن الحتم أن يكون «مقامها في العالم مقام الأمر والنهي لا التبعية والذيلية»^(١٤٣)، وأن تكون «الصرع الفددة التي تخوضها هي وحرب القدر والمصير» لا بالنسبة إليها وحدها بل بالنسبة إلى العالم قاطبة «لتكون اقنوصاً أكبر لثورة عالمية عظيمة تشمل الشرق والغرب على السواء، وتشرع للبشرية من جديد أبواب عصر إنساني أسعى يحل محل هذا العصر الشقي البائس»^(١٤٤).

وغالباً ما تنجدل هذه المركزية الأنوية العربية مع تصور مركزي يحتويها أو تحويه في شكل هرم من الدوائر المتداخلة المتحدة المركز. وهكذا تقتن المركزية العربية تارة بمركزية شرقية، وطوراً بمركزية إسلامية، وطوراً ثالثاً بكلتا الدائرتين الشرقية والإسلامية لتكون لهما بمثابة مركز داخل المركز وربما كان أبرز دعاة المركزية الشرقية اليوم - وكما يمكن أن يستدل من عنوان كتابه بالذات - هو مؤلف «ريح الشرق». فهذا المصمم «للاستراتيجية الحضارية الجديدة يبيؤ الشرق «مركز القوة العالمي الجديد»

وبعده، بالاستيغام الرغبي، مركزاً جديداً للقوة والنفوذ والتاثير العالمي، يختلف عن «المركزيين الآخرين»، الراسمالي والإشتراكي، واختلافاً جذرياً تكوينياً، وذلك من حيث أنه حامل لنمط حضاري جديد مبين، بإبعاده الفلسفية والفكرية والدينية، مبنية تنوعية للثرات الغربي التحليلي، الكمي، الطناني، المادي^(١٣١). ويديهي أن الأمة العربية التي تقع في قلب المنطقة الحضارية الإسلامية الإفريقية الآسيوية، مدعوة إلى احتلال مكان الصدارة المركزية في تحرك شعوب الشرق، لترسم الطريق ولجميع القوى الأخرى، في «معركة المصير الحضاري»، ومستقبل الحضارة في العالم. وبحكم هذا الموقع القذ الذي تحتله «أمتنا العربية» في نقطة مركز المركز، فإنها لا تستطيع أن تخوض معركة المصير الحضاري على قدم المساواة مع غيرها من أمم الشرق أو الغرب. فالقيادة أو الريادة لا بد أن تكون لها، إذ أن «غيرنا من الدويلات يستطيع أن يكتفي بعلم هنا وهناك على سارية المنظمات الدولية، لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي، إن لم ترفر في الصف الأول من التحرك الحضاري في عالمنا اليوم فهي كأنها لم تكن»^(١٣٢). وبدورهم لا يتقن ممارسو المركزية الإسلامية (وقد يكون من الضروري أن نفتح هنا قوسين لنشير إلى أن كلفتهم باتت اليوم ترجع عديداً بكثير كلفة دعاة المركزية الغربية) يداثرهم الحضارية المبنية فرضياً على الأهمية الدينية إلا ليؤكدوا من منطلق قومي، أو حتى شوفيني، على الدور القيادي للعرب باعتبارهم قلب المركز. هكذا لا يكاد منير شليق يعلن عن تأسيس الإسلام في «محور مركزي» له نموذج الحضاري العالمي، حتى يؤكد إمكانية «الوصول إلى استنتاج آخر فوراً، وهو ضرورة تحديد موقع الأمة العربية في هذه العملية، على اعتبار أن «العرب موقعاً مركزياً خاصاً في الإسلام وفيما بين الشعوب الإسلامية، وذلك بسبب الدور التاريخي المميز للعرب في حمل رسالة الإسلام وبناء دولته»^(١٣٣). وفي الفقرة نفسها التي تندد بمحاولات الغرب لاصطناع «التجزئة والانقسامات بين الشعوب الإسلامية، وتؤكد على «الأخوة الإسلامية» وعلى وحدة «الأمة الإسلامية الواحدة» يدعو إلى تمييز العرب وتكريس دورهم القيادي داخل الدائرة الإسلامية على اعتبار أن الأمة العربية تشكل الحلقة المركزية التي يمكن أن تمسك ببقية الحلقات وتجمعها إلى بعضها»^(١٣٤). وانطلاقاً من مقولة حسن البنا القائلة إن «العرب هم شعب الإسلام المميز، يصانر محمد عسارة بدوره على أن «الأمة العربية، المتميزة قومياً في المحيط الإسلامي، مدعوة ومرشحة لقيادة هذا المحيط»^(١٣٥). وهذه «الخصوصية العربية»، التي خص بها الإسلام العرب و«اصطفاهم لها شارع هذا الدين» ليكونوا «طليعة لهذا الدين على نطاقه العالمي» وليكون لهم في «عالية الإسلام» مكان الطليعة والقيادة، هذه الخصوصية لا تعود إلى «عروبة القرآن» و«عروبة النبي»، ولا إلى «نهوض العرب بدور الكتيبة الأولى المتقدمة في جيش دعوته»^(١٣٦). فحسب، بل كذلك إلى عجز ماهوي في الشعوب الشرقية والإسلامية الأخرى التي ما تصدت يوماً لقيادة الشرق «في صراعه التاريخي ضد الغرب» إلا وأخفقت فيه، سواء أقبل الإسلام أم بعده، وسواء أتولى هذه القيادة الغرب السامانيون أم الأتراك العثمانيون. والحال أنه «كما دعت الضرورات العرب، بالأمس البعيد، إلى قيادة المنطقة، بعد أن عجز الغرب السامانيون عن قيادتها، كذلك تدعو الضرورات العرب اليوم إلى قيادة عالم الإسلام، في المواجهة مع الغرب الاستعماري، بعد أن عجز عن ذلك الأتراك العثمانيون»^(١٣٧). وفي محاولة هشام جعيط تبرير «امتياز الرقعة العربية» على سائر الرقع الإسلامية الأخرى، وبالتالي حق الرقعة العربية في استرجاع «محطها المركزي القديم في العالم الإسلامي» لتعود «من جديد مركز العالم الإسلامي بعد قرون من الانحسار والتفعية»، لا يتردد في التأكيد في إسلام الشعوب الإسلامية غير العربية، ومنها الشعب التركي، هذا الشعب الذي «يظهر بمظهر الطارئ» على الإسلام المار به في مسيرته التاريخية دون ارتباط جذري بمقوماته الأساسية. وأقول هذا بالرغم من اعتباري الكبير للدور التاريخي الذي لعبته السلطنة العثمانية عسكرياً وحضارياً في بوبقة الإسلام المتأخر. لكن فقدان الحس القومي والحس الثقافي وضعف الارتباط بثرات الفكر الإسلامي وضعف الإستناد إلى عالم وجداني عقلائي يغذي الشعور الديني ويقوي الإلتزام بممارسة يومية مع القرآن والحديث وكتب الفقه والكلام والفلسفة والتاريخ وكل مكونات الثقافة العميقة، التي هي أساساً حافظة جماعية، هذا النقص الأساسي قد سهّل، على رأيي، إلى حد بعيد عملية

نفض الأيدي من مصير الاسلام وتركيز الأناثة القومية الطورانية والانفصال عن بقية العالم الاسلامي. بل إن مشروع أتاتورك لا يزيد عن كونه مسخاً تاماً للشخصية وإعادة لتكريتها. فندس السهولة البالفة التي جعلت الشعب التركي يتأسلم دون معارضة من طرف تقليد ديني ثنائي سابق جعلته يتقبل بنفس السهولة تقريباً العملية المعاكسة^(١٣٧).

وتقدم لنا كتابات أنور الجندي، ذات الصبغة السلفية التقليدية، مثلاً على مركزية مركبة او مترابطة هرمياً إن جاز التعبير. فإن يكن مركز الدائرة الاسلامية هو العالم العربي، فإن العالم العربي هو بدوره دائرة للمركز الذي تمثله مصر فيه. فالجندي يعقد البيعة من جهة أولى، للعالم العربي كي يتولى إمرة العالم الإسلامي: «ما يزال العالم العربي هو قلب العالم الإسلامي، مقر العقيدة ومركز الأماكن المقدسة والأزهر، وما زال العرب يمثلون القيادة الفكرية والروحية على مذهب الجماعة والسنة^(١٣٨)». ولكنه يعقد البيعة أيضاً، من جهة ثانية، لمصر كي تتولى إمرة العالم العربي: «كانت مصر دوماً قلب الأمة العربية... ومركز القيادة من الأمة العربية.. ومطار العالم الاسلامي كله^(١٣٩)».

وهكذا تبرز لدينا، بالإضافة إلى المركزية الأممية الإسلامية، والمركزية الإثلمية الشرقية، والمركزية القومية العربية، مركزية قطرية مصرية وظليتها، كما في كل نظام مركزي متعدد الدوائر، أن تكون النقطة المركزية التي تتحد عندها الدوائر كلها^(١٤٠).

على أن العينات التي نتعامل معها من الخطاب العربي المعاصر تقدم لنا، بالإضافة إلى ذلك كله، ضرباً من المركزية له وجهه من الغرابة ولكنه أكثر اتصالاً مع ذلك بالنزعة الواقعية، ولا نجد ما يمكن أن نسميه به سوى المركزية السلفية. فجميع الضروب التي تحدثنا عنها حتى الآن من المركزية لا تصدو أن تكون استيهامات رغبية تمويضية لا تعكس واقع الأشياء بقدر ما تعكس واقع النفس التي تعيد، من موقع انجرأها، ترتيب جغرافية العالم على نحو ما كانت تتمنى وتبهو أن يكون ولكن بما أن واقع التهميش هو، في الواقع، المولد الحقيقي للحلم المركزي، فإنه يُحوّل بدوره، ومن حيث هو واقع مهش، إلى ركيزة سلبية للإسقاطات المركزية وفق الآلية التالية: أصبح اننا لم نعد إلا هامشاً، وصحيح أن المركزية في واقع العالم المعاصر، حكر لمن قضى علينا بالتهميش، ولكننا في تهميشنا بالذات نثبت مركزيتنا لأن هذا التهميش قد اقتضى، حتى يصير حقيقة واقعة، أن نتأمر ونتحالف ضدنا، على حلول يسبق له مثيل في التاريخ، جميع القوى التي باتت تحتكر اليوم، بفضل تكالبها علينا، مبدأ الفاعلية المركزية. وبعبارة أخرى، إن التركيز في العدوان علينا هو خير دليل على أننا في نقطة المركز من العالم:

«لو قدر على أمة من الأمم الحية العظمى، عريقة كانت أم محدثة، أن تبطل بمثل ما ابتليت به امتنا العربية، فتكون هدفاً جماعياً مشتركاً لثلاث قوى كونية كبرى غاشمة، الشعبوية الأممية واليهودية الدولية والإستعمار العالمي، تعمل فيها من الداخل والخارج تمزيقاً وتقنيناً، وإفساداً وتخريباً، ومدماً وتدميراً، فماذا ترى سيكون مالها الحتمي المنتظر؟ أما وإن الأمة العربية إستطاعت، بالقوة والفعل، أن تجابه ذاتياً كل هذه القوى مجتمعة ومتحدة، فإن ذلك يعني حقاً أنها أمة حية عظمى مفخرة^(١٤١)».

ويذهب داعية المركزية الإسلامية نفس مذهب داعية المركزية العربية:

«من عجب أن الاستعمار حين زحف بنفوذه السياسي والثقافي والعسكري إلى المالم الاسلامي لم يضغط بشدة ولم يركز تركيزاً عنيفاً على أمة يقدر ما ركز على الأمة العربية بصحان أنها حاملة المشعل وقائدة الحركة التجديدية الاسلامية^(١٤٢)».

ومما يزيد في تركيز هذا التركيز المعادي للأمة العربية معاداة كلية، إزلية، مطلقة، انه يوحد في مواجهتها المسكرين العرب الذين لا يجمع بينهما في جميع الحالات الأخرى سوى التناقض والعداء: «ولكن على يقين أن غرض الغرب الإمبريالي المغلف بالديمقراطية لا يختلف إلا بالصيغة والأسلوب عن غاية الشرق الإيديولوجية المغلفة بالإشتراكية الطلمية^(١٤٣)». وهذا هو الوتر عينه الذي يعزف عليه رائد السلفية اليسارية:

«وما زال العالم الإسلامي واقعاً بين المطرقة والسندان، بين الإستعمار الغربي والهيمنة الشرقية،

المثقفون العرب والفرات

وكأنه طائر مقصوص الجناحين... وإن كنا قد انشغلنا كثيراً بجناحنا الغربي في مواجهةنا الحديثة ضد الاستعمار، فإننا قد تسبنا جناحنا الشرقي مع أن به أكثر من ستمائة مليون مسلم... فكل القوى الكبرى تجاه المسلمين سواء»^(١٧١).

بيد أن هذه العظمة الكامنة وراء منطق المركزية السلبيّة^(١٧٢) يبلغ واحدة من أعلى ذراه لدى داعية المركزية الحضارية الشرقية:

«إن الاستعمار والامبريالية لم يركزا هجومهما على شعب من الشعوب كما ركزاه، لقرون متتالية، على العرب... ولم تشهد أية منطقة في العالم كله مثل هذا التركيز في العدوان عبر التاريخ... والواقع والتاريخ يؤكدان أن المنطقة المعروفة الآن في الغرب بالشرق الأوسط - شرق الأمة العربية وكذا جنوب شرق آسيا - كانت منذ أكثر من خمسين قرناً منطقة الصراع المصري الرئيسي بين دول الشرق وحضاراته من ناحية، والغزاة الآتين من الشمال من ناحية أخرى... وكانت وجهة الغرب الحضارية وحروبه وغزواته وأهدافه السياسية والدينية والايديولوجية والفكرية والاقتصادية كلها تهدف إلى شيء واحد، ألا هو تحطيم كافة المحاولات الهادفة إلى إنشاء دولة عربية في قلب الحضارة الشرقية الإسلامية... إن الواقع والتاريخ يؤكدان... إصرار العرب كله - من الصليبيات إلى الامبريالية والصهيونية، من مملكة القدس إلى دولة العنصرية الصهيونية - على تقييض أركان القوة الشرقية بقيادة العرب في منطقة البحر الأبيض وشمال إفريقيا وغرب آسيا. وهذه السياسة معناها بشكل واضح وبتقيد أن رسالة الغرب الحضارية تكمن في منع قيام دولة شرقية عصرية في هذه المنطقة: دولة الأمة العربية المتحدة. وهي الرسالة التي تقضي في المقام الأول، وبشكل متصل دين هواده، أن يعمل الغرب على حصار وعزل مصر، بوصفها المركز الطبيعي لسلامة العربية، وحصارها واستنزاف قواها»^(١٧٣)، في نفس الوقت الذي يثير فيه الخلافات الاقليمية والانقلابات والاضرابات في كل أرجاء الأمة العربية... ولكن المدركين لمعالم التاريخ المقارن عبر مسيرته الطويلة يعلمون تماماً أن الضرب المكثف الموجه اليوم إلى أمته العربية، وكمائنات الحصار الحضارية وحولها، وأعمال التنزيع والتفريق المتصاعدة باستمرار، لا تمثل حقيقة موقف القوى من الضعيف، ولكنها على العكس تماماً تمثل موقف قوى الأمم بالنسبة لقوى الغد. فلا يُضرب ولا يُحاصر إلا ذلك الذي يتحرك، ولا يُمنق إلا ذلك الذي ينمو إلى الوحدة والجيروت»^(١٧٤).

والطريف أنه ضدّاً على هذه القراءة الهذائية للتاريخ، التي تضع الذات في نقطة المركز منه من الأزل إلى الأبد (أو على الأقل منذ أكثر من خمسين قرناً!) وتجعل منها المحور الذي يدور عليه الوجود التامري للأحرار الذين يُحرمون على هذا النحو من أية قوامية ذاتية (فحتى رسائلهم الحضارية هي منع الذات من أداء رسالتها الحضارية!)، لا يندر أن تقع في الخطاب العربي المعاصر على عينات تتطابق من المركزية السلبيّة إياها ولكن لتؤكد العكس تماماً، أي لتفتكي من قلّة حضور تلك الذات - لا من قرط حضورها - في وعي الآخرين، ولتباغت الغرب «في وضعيّة اللامبالاة، بنا، ولتعتي هامشية وتموقعنا في المنظور الغربي للعالم، وضالة» الوظيفة التي نقوم بها في وعيهم، وبكلمة واحدة، لتحتج على أننا لسنا أعداء بما فيه الكفاية حتى في نظر ذلك الآخر الذي ندعي أنه لا وجود له ولا قوام إلا بقدر ما يناسبنا العداء، أي الغرب. هكذا يكتب عبدالله ساعف، في مقال له بعنوان «رؤية الغرب لناصر والناصرية»، يقول: «دأماً بالنسبة لنا نحن العرب، فإن مثال الناصرية المحال هنا [الذي لم يحظ بالنسبة إلى الإنتجاناسيا الغربية بالجاذبية التي حظيت بها حين الثورة الثقافية مثلاً] يشهد على أنه ليس لنا حتى إمتياز الاعتراف بنا كخصوم أو كأعداء بالنسبة إلى أوروبا... فنحن لم نصل بعد إلى هذه المرحلة، نحن نجسد ذلك الضعف التاريخي، ولا نعد ب شيء ولا يُتنبأ لنا بمستقبل. نحن ذلك اللانموذج، وليس لنا الحق في أن يعترف بنا، ولا نستحق في الظروف الراهنة أن نكون موضوع معرفة حقة... هكذا يرانا الغرب»^(١٧٥).

لكن هل نستطيع أن نطوي صفحة هذه المركزية السلبيّة التي تقوم، مهما تعددت تعابيرها وصيغاتها، على مبدأ إثبات وجود الذات بغياها، بدون أن نشير إلى ضرب متميز - ومتواتر - منها قد تجوز لنا تسميته بالمركزية السلبيّة المعرفية، ونجد نموذجاً لدى رائد العقلانية المعتدلة في تصديده لقراءة

«التاريخ الثقافي العالمي» قراءة تعدمه قواميته الذاتية وتجعل غابتيه الوحيدة - تماماً كما يفعل مؤلف «روح الشرق» - تعقيب الذات العربية و«غبن العربي»:

«وأخيراً، وليس أخراً، لا بد من ملاحظة ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، وذلك على حساب تاريخنا، على حساب دوره ومكانته في التاريخ العالمي. لقد بُني التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي، فهو يبدأ من أثينا لينتقل إلى روما ثم إلى فلورنسا ومنها إلى أوروبا الحديثة. والمعلية قائمة كلها على غبن العرب، على الإستغناء عن تاريخهم الثقافي، على إقصاء تصلي دور الثقافة العربية الأساسي في التاريخ الثقافي العالمي»^(١١١).

سادساً: التكوص كمودة للمكبوتات الطفلية

إن المركزية الأنوية، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، لا تختصر وحدها كل السلوك الطفلي، ولا كل المخزون في اللاشعور من مخلفات أطوار الطفولة التي تم قطعها، بل إن المركزية الأنوية، على ما تمثله في سن الرشد من علامة على تكوص طفلي من طبيعة عصابية أو ذهانية، تمثل بعد ذاتها طورا متقدماً من أطوار النمو الطفلي إذا ما قيست إلى النزعة الأنوية الكلية LE MOI - TOUT التي تكون سائدة في الطور الأول من الطفولة في السنتين الأولى من الحياة، فاعتبار الذات مركز العالم يعني، بعد كل شيء، الاعتراف بوجود العالم. والحال أن الطفل في الطور الأول من الطفولة لا يعرف وجوداً لغير الأنا ولا يرى في موضوعات العالم المحيط سوى امتدادات لهذا الأنا امتدادات جسدية إن جاز التعبير. بقول جبرار ماننل: «أن مفهوم الآخر، الغير من حيث هو مستقل وله غاياته الخاصة، لا يكون له من وجود يعد بالنسبة إلى الأنا الطفلي»^(١١٢). والحال إن الخطاب العربي المعاصر، من حيث هو خطاب تكوص، يقدم لنا عينات من موقف طفلي يعتبر أن الآخرين هم فعلاً الجميع، وأن محض وجودهم - وهم بالأولي الإعراف بهذا الوجود وبضرورته - هو بعد ذاته جرح نرجسي أشد إيلاًماً من أن يحتمل. فصاحب مشروع «نقد العقل العربي» ما يفتأ يعلن ويكرر الإعلان أن «غيباب الآخر شرط لنهضتنا»، وأن «غيباب الآخر - هو فعلاً شرط في نهضة العرب» وأن «غيباب الآخر شرط ضروري - وإن ليس كافياً - للحضور الأنا العربي»^(١١٣). وهو يحوّر مفهوم غرامشي عن «الاستقلال التاريخي» ويزيحه عن موقعه في الجدلية الإجتساعية ليوظفه باتجاه القطعية الحضارية مع «الأخر» الذي هو بطبيعة الحال «الغرب»^(١١٤) من خلال الإعلان من أن «المهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية». وهكذا، ويدل أن يكون الآخر عامل إغناء وتكامل وتفاعل متبادل، يضمن عامل إقرار للأنا وتجريد له من ملكه، بل من كينونته، كما تضمنى المهمة المطروحة على هذا الأنا هي التأسيس السليبي لهويته عن طريق نفي الآخر/الخصم. وإذا كان ممثل العقلانية المعتدلة يكتب بهذا الصدد بأن يعلن: «أنا لا أنزعج لشيء أكثر من إنزعاجي من... إن أشرب وأكل بمعرفة ليست لي»^(١١٥)، فإن غريه من دعاة «الاستقلال التاريخي» التام للذات العربية، يرفع مبدأ القطعية الحضارية مع الغرب إلى درجة الأمر المطلق. هكذا يعلن عادل حسين مثلاً: «أنا إنسان متعصب ولا أريد أن أصبح غريباً»^(١١٦). كما يعلن جلال أحمد أمين في هذه النزعة التطهيرية الحضارية إلى حد إعلان يأسه من الجيل الحاضر لأن هذا الجيل، مهما طلب الإغتسال والتطهير، فسيبقى يحمل «تركة ثقيلة من التقدير والخصوع»، وإلى حد تعليق أمه، كل أمه، على الجيل القادم أو بعد القادم، لأن جيل الأحفاد هو وحده الذي يمكن أن يقبض له أن ينجو نجاه تامة من تلويت الحضارة الغربية وأن يجدد إتصاله بالتراث في طهارة مطلقة دونما إفتتان «بأي شيء» من منتجات الحضارة الغربية» ودونما خضوع «لأي مسخ أو تشويه جديد»^(١١٧). وهذه النزعة التطهيرية الحضارية لا يشفي غليلها أن تتعقب كل أثر «للتغريب» في العصر الحاضر لتحويه حالاً، بل ترتد على أعقابها نحو الماضي البعيد لتتحرى عن «رواسب الحضارات القديمة في التراث، لتصفية منها وتعيد إليه طهره ناصعاً». هكذا وقف د. علي عيسى عثمان في «مدونة التراث وتحديات العصر» يطالب بتصفية تلك «الرواسب» في إطار «عملية ضخمة» تهدف إلى تحرير «الحضارة العربية الإسلامية» من

«آثار الاستعمار الغربي الحديث» فحسب، بل كذلك من «آثار الحضارات القديمة التي سبقت الاسلام» والتي كان لها فعلها السلبى في «تشكيل عقول وقيم المسلمين» وفي حرف «تراث المسلمين» وتلويت ثقائه إلى حد بات ينعثر معه اعتباره «مرآة صادقة للاسلام». ويخلص من ذلك كله إلى القول: بما «أن تراث المسلمين في مجمله كان مزيجاً من الإسلام القرآني والسني من جهة، وبما كان ترسّخ في بيئة المسلمين من قيم ومن أنظمة سياسية وغيرها، استمرت فيهم وفي بيتئتهم بعد الإسلام، من جهة أخرى، فرائنا أن المسلمين سوف لا يتحررون من ذلك التراث إلا بتحرير نظام الدين الموجود في القرآن مما فعلته رواسب الحضارات القديمة في تراث المسلمين الذي لم يكن وليداً خالصاً، ولا كان مرآة صادقة للاسلام الموجود في القرآن»^(١٧١). وكما لنا أن نتوقع فإن أول المطلوب تصفيته من «رواسب الحضارات القديمة هذه» آثار «الغزو الثقافي اليوناني» المؤل في اللاشعور الجمعي العربي^(١٧٢) على أنه مقدمة وتجربة أولى لعملية الخصاء الجماعي التي مارسها - وما زال - «الجزّاح الغربي» في العصر الحديث. هكذا نجد من يعلن اليوم أن «ترجمة الفلسفة اليونانية، التي وصلت إلى قمة الجهاز السياسي في عهد المأمون، كانت أحد عوامل الهزيمة الثقافية، بل الهزيمة العسكرية.. عبر الغزو التتاري والغزو الصليبي»^(١٧٣). وعلى هذا النحو أيضاً يتبرأ ممثل السلفية التقليدية من «مطلق عليهم فلاسفة الاسلام (الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد)، لأن هؤلاء الفلاسفة ليسوا «إلا امتداداً فكرياً للمدرسة اليونانية للفلسفة، وكانوا دوائر منفصلة عن تيار الفكر الاسلامي الاصيل، لفظهم المجتمع الاسلامي وأعلن أنهم لا يمثلونه في شيء، وأن الفلسفة الاسلامية الحقيقية إنما تتمثل في كتابات علماء أصول الدين (المثلكمين) وعلماء أصول الفقه (الاصوليين)، وأن الفكر الاسلامي عامة لم يقبل المنطق اليوناني على الإطلاق، وكان له منهجه الخاص في العلوم العقلية واللغوية... وقد تأكد في ظل التحقيق العلمي دور المسلمين في الحضارة والفكر الإنساني بأنهم لم يكونوا عالة على اليونان، ولم يكن فكرهم الفلسفي موصول النشائج بالفكر اليوناني، ولم يكن المسلمون أبداً صورية من صور اليونان حقيقة أو مشوهة. بل كان لهم الكيان المستقل والنبوغ الذي تلمح منه النور المشرق الذي سطع في اوروبا عبر اسبانيا وصقلية، هذا النور العظيم الذي انبعث أساساً من الاصل الإلهي العظيم (القرآن) على يد الرسول الأعظم محمد بن^(١٧٤) عبدالله (ﷺ)».

وكما تقتضي دواعي كلية القدرة النرجسية، التي هي على الدوام تخيل طفلي، وكما يمكن أن نثبت من الشاهد الأخير، فإن النزعة الأخوية الكلية لا يكفيها أن تنكر أي ذنٍ عليها للأخريين، بل يدفع بها الزهم إلى تعقل وجود الغير على أنه محض مديونية. فالأنا الطفلي بقدر ما لا يطيب له أن يدين بشيء لأحد، يطيب له أن يدين له الآخرون بكل شيء. فهو يؤسس ذاته في امتلاك مطلق، ويؤسس الغير في افتقار مطلق. وليس عسيراً علينا أن ندرك ما يمكن أن تتمخض عنه هذه النزعة الانوية الكلية في حال ترجمتها إلى فلسفة في الحضارة وحوار الثقافات. فالخطاب العربي المعاصر يقدم لنا عينات لا يمكن أن تقع تحت حصر عن نعم الأنا العربي، في تحرّكه إلى تضميد جرحه النرجسي، إلى تنصيب نفسه في وضع الدائنية الحضارية المطلقة، وإلى تنصيب الآخر - وهو دوماً الغرب، مصدر الجرح - في وضع المديونية. وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذا الوضع من خلال تحليلنا للحالة التي يقدمها لنا فكر ممثل السلفية اليسارية حسن حنفي، فسنكتفي هنا بشواهد ثلاثة نعتقد أنها تمثيلية بما فيه الكفاية. يتساءل د. رشدي فكان: «لو أن الحضارة العربية الإسلامية لم يكن لها وجود، وكان وجود لهذه الحضارة الغربية التي يعيشها الغرب وتتبعه بها؟ والاجابة - لحسن الحظ - التي يتفق عليها الجميع، باستثناء الرؤوس المنفلتة والمتطرفة والمتعصبية ذات العصبية الفكرية، أنه لولا الحضارة العربية الاسلامية لما كانت الحضارة الغربية المعاصرة... فلم ينفذ عقل الانسان الأوروبي المصادر إلا الحضارة العربية الاسلامية حين أفرقت شمسها عليه.. ولولا التأثير بفعاليات العلامة العربي ابن رشد من بين التأثيرات الأخرى لما كانت العقلنة الغربية... فالحضارة العربية الاسلامية... كانت أساساً بُنيّاً من بين أسس الحضارة الغربية المعاصرة التي من الصعب أن تحلّ جذورها عن الإسلام. فهناك علاقة عضوية بينهما، اللهم إلا إذا تنكر الابن لأبيه، وعندئذ تغدو حضارة لقيطة»^(١٧٥). ويدوره لا يؤكد أنور الجندي على واقعة التعداد

الحضاري في التاريخ إلا تبييناً لما تدّين به الحضارات الأخرى. وعلى رأسها الحضارة الغربية، للحضارة الإسلامية دونما أي إعترااف بالمقابل لما تدّين به الحضارة العربية الإسلامية للحضارات الأخرى، ولا سيما منها اليونانية قديماً والغربية حديثاً. وهكذا، وعلى حين أن واحدة من «الحقائق الواضحة التي كشفت عنها الثقافة الغربية أنها لا تنمو إلا من خلال جذورها وبإستيعاب قيمها»، وعلى حين أن «الحضارة الإسلامية تنقسم بالإبداع والذاتية التي أقامت لها طابعاً معيناً ومنهجاً خاصاً، مما ضمن لها «الأصالة العميقة الجذور» وأتاح لها أن تكون في ذاتها «نسيجاً تام الصنع»^(١٧٠)، فإن الحضارة الغربية بالمقابل لم تستمد مقومات نمائها إلا من غيرها، فهي ليست «غربية» إلا بالتسمية، أما في الحقيقة فهي «ملك للبشرية وليس للغرب وحده» لأنها في الأساس والجوهر «ثمرة جميع الحضارات التي سبقتها، وأبرزها اليونانية والمسيحية والعربية الإسلامية»^(١٧١). ومديونيتها هذه للحضارات الأخرى، ولا سيما منها الأخيرة، تكاد تكون مطلقة: «إذا قال أندريه سغفريد إن حضارة الغرب تتميز بقدرتها على الاختراع في علم الآلة، فإن مصدر هذا مستمد من الحضارة الإسلامية التي ابتدعت النهج العلمي التجريبي»^(١٧٢). وهذا البند الأخير من مديونية الحضارة الغربية للحضارة العربية الإسلامية يحظى من ممثل السلفية التقليدية بتركيز لاقت للنظر: فهو لا يفتأ يكرر بصور وأشكال شتى أن «الإسلام يتميز في موقفه من الحضارة والنهضة بأنه منفتح المنهج العلمي التجريبي الذي بنت عليه أوروبا الحضارة»^(١٧٣)، وإن «الحضارة العربية الحديثة لا تتلقى وجود حضارات أخرى ما تزال حية، من بينها الحضارة الإسلامية»^(١٧٤)، وهي مدينة في جذورها وأصولها للمنهج العلمي التجريبي الإسلامي»^(١٧٥)، وأن «الحضارة الغربية الحديثة استمدت مقوم نمائها من التراث اليوناني الذي حرره الفكر الإسلامي وأضاف إليه المنهج العلمي التجريبي الذي هو ثمرة الفكر الإسلامي»^(١٧٦). ولا يعسر علينا أن ندرك أن هذا التركيز من جانب ممثل السلفية التقليدية على بند «المنهج العلمي التجريبي» من المديونية الغربية للحضارة العربية الإسلامية إنما يصيب ثلاثة عصفاف بحجر واحد:

١ - تركيز الطابع المطلق، أو على الأقل المألوف، لهذه المديونية. فما دام أهم ما تتميز به الحضارة الغربية هو قدرتها على الاختراع في عالم الآلة، فإن إثبات استدانها لطابع العلم التجريبي، يعني تجريدها (انقل: خصاصها؟) من مغزيتها الأولى وفيها بالنقص والسلبية واللامرية على اعتبار أنها تدّين بأهم ما يميزها لمعها.

٢ - تضخيم الجرح النرجسي: فما دامت الحضارة الغربية قد استعانت بالمنهج العلمي التجريبي، من الحضارة العربية الإسلامية، فهذا معناه أن هذه الأخيرة هي المالكة الأصلية والفعلية لهذه الاستطاعة «الفالوسية»، ولا مبرر بالتالي لأن تعاني ما تعانيه الآن من عقدة نقص وعدم ملك تجاه الحضارة الغربية وتجاه «قدرتها» - المؤولة بالضرورة في اللاشعور على أنها من طبيعة فالوسية - على الاختراع في عالم الآلة.

٣ - إذا كانت الحضارة الغربية لم تستمر من الحضارة العربية الإسلامية سوى بالمنهج العلمي التجريبي، وحده فهذا لاأنها بأصلها ولبطبيعتها مادية، وما كان لها، بحكم ماهيتها بالذات، أن تستمد منها سوى هذا الجانب المادي، القابل أصلاً للتفيس باعتباره مبدأً مؤنثاً، دون الجانب الروحي، القابل على العكس للغفالة في التقييم باعتباره مبدأً مذكراً. وهذا ما يفسح عنه ممثل السلفية التقليدية بوضوح حين يقول: «المعروف أن الفكر الغربي لم يعرف طريق القوة إلا بعد أن تصدر من قيود الوثنية وأمنس مفاهيم الفكر الإسلامي، وهي قيم الحرية والعدل والقوة التي أخرجته من الأدبية والرمبانية والانتزال عن الحياة. لقد كانت تعاليم الفكر الإسلامي هي المائل الحيوي الذي جعل الفكر الغربي ينفذ عن نفسه قيود الجهل. فلما نهجت الثقافة الغربية في بناء فكرها العلمي على أساس المنهج العلمي التجريبي الإسلامي وأقامت حضارتها، عادت، تحت ضغط قوى مؤثرة، هدفها السيطرة عليه وتدميره، فأرادت العودة إلى التماس قيم اليونان والأغريقية والرونتية المادية، والتماس قيمتها القديمة التي لم يكن الدين جزءاً من تكوينها، وعادت حثيثاً إلى التحدّر الكامل من قيم الدين والأخلاق»^(١٧٧).

ولكن مهما يكن من شأن هذه النزعة الأنونية الكلية التي لا تعترف بوجود الآخر أو بمألكه إلا لتصادره لحسابها أو لتدرجه في خاتمة ملكها، فإنها، باعتبارها بوجود الموجود، تظل تضمن لنفسها حداً

إدنى من الموضوعية يقبها من الفرق النهائي في عالم الهذاء. ولكن الخطاب العربي المعاصر لا يخلو من ذلك من عيانات تتم عن إلغاء هذائي ملك الآخر ولوجوده معاً، وعن تطرف في محو الحدود التي يمكن أن تفصل بين الذات والموضوع، وعن تضخم في النزعة الأنوية الكلية المتحولة على هذا النحو إلى نزعة ابتلاعية لا حد لهما ولا ضابط من أية بقية باقية من الموضوعية. هكذا يقوم علي عيسى عثمان، في مداخلة له في ندوة التراث وتحديات العصر، بعملية مراهنة مطلقة بين التراث العربي والتراث الغربي الاسلامي باعتبار الأول مجرد تمظهر للثاني وواحداً من تجلياته، مما يجعل إشكالية الأصالة والمعاصرة محلولة من تلقاء ذاتها:

«ننظر بعدم الراحة الفكرية إلى الأوراق التي قدمت. ويرد ذلك إلى أننا - فيما يبدو - ننظر إلى التراث الغربي نظرة وكأنه جنس آخر، يختلف اختلافاً تاماً عن التراث الاسلامي، وأن الجمع بينهما جمع بين متضادين لا يجتمعان. وفي رأيي أن هذه النظرة هي في حد ذاتها السبب في التعثر الفكري الذي ينعكس في محاولة المصالحة بين الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر. وتعود نظرنا هذه إلى أننا أخذنا تفسير الغربيين لتراثهم وكأنه التفسير الصحيح. فهم يرون أن تراثهم يعود في جذوره إلى الفكر اليوناني وإلى التراث اليهودي المسيحي. فلا يعترفون بأي فضل للإسلام، أو حق بأي قرابة بين التراث الغربي والتراث الاسلامي. وأما الحقيقة فهي غير ذلك. فالأصول التي جاء بها القرآن وأقام نظام الحياة الكلي عليها هي الأصول التي انطلقت منها الحضارة الغربية الحديثة وقامت عليها وما تزال تتزججه بها»^(١٨٤).

سابعاً: التكوّن كتنهتير من تلقائية الفعل إلى آلية رد الفعل

ما دمنا بصدد النزعة الأنوية الكلية والتأسيس السلبي لهوية الذات عن طريق نفي الآخر، فلننقل إن هذا النفي قد يأخذ، في إحدى صوره، شكل مناقضة آلية مطردة للآخر. فمعها فعل هذا الأخير، أو معها صدر عنه من رأي أو موقف، فإن الذات - والذات - هنا لا تعود تعبيراً مطابقتاً - تستعمل العكس أو ترتقي العكس. ولا يصعب أن نتقوى في روح المناقضة هذه، بل في لاهوت الضدية هذا، موقفاً يكرز لاشعورياً مواقف الأنا الطفلي الذي غالباً ما يحتاج، كيما يثبت شخصيته، إلى معاكسة من حوله من الراشدين وإلى مناقضتهم قولاً أو سلوكاً. ويلاحظ علماء النفس بالفعل أن الطفل، وهو في أول سبيله إلى تكوين شخصيته، يمر في العادة، بعد طور التقليد - النابض الأساسي لكل عملية تربية - بطور الميل إلى المعاكسة والمناقضة. وعلى الرغم مما بين هذين الطورين من أطوار نمو الشخصية من تعارض ظاهري، فإنهما ليسا متناقضين بقدر ما هما متناظران، بل متكاملان. فالمناقضة هي، بنوع ما، ضرب من تقليد سلبي، وإن كانت تمثل من منظور النمو طورياً أكثر تقدماً من طور التقليد الإيجابي المحض. إذ كما يقول أندريه بيرج، وهو من الاختصاصيين في علم نفس الطفل التربوي، فإنه وعلى حين أن التقليد يصدر عن نزوع أولي سابق لتكوين الشخصية المستقلة ذاتياً، فإن المناقضة تمثل أول مجهود من قبل الطفل لتكوين تلك الشخصية المستقلة ذاتياً وتحديد نطاقها ومعالها التي ستكون له بمثابة فاصل عن العالم الخارجي. ولئن كان التقليد يزرع في الأصل نحو الآلية، فإن المناقضة تتجلى على العكس كعامل يرمي إلى طمس الآليات؛ وإنما بقدر ما تصبح آلية بدورها يمكن القول بأنها تتعد عن وظيفتها^(١٨٥). والحال أن الخطاب العربي المعاصر يقدم لنا عيانات من موقف تكوّن لا سبيل إلى الممارسة في أنه يحبي، من حيث يريد أو لا يريد، آلية المناقضة الطفلية، لا تلك التي يصح وصفها بالإضافة إلى الطفل بأنها سوية، بل على وجه التعيين تلك التي تخل بوظيفتها وتنزع إلى أن تكون آلية محضة. ويجد هذا الموقف تعبيراً مركزاً عنه في مداخلة لممثل السلطانية المنفتحة - محمد عمارة - حينما قال في ندوة نظمت في المملكة العربية السعودية عام ١٩٨٨ حول «التراث والفنون الشعبية»: «إذا كان الغرب يفرق شعره، إلى جانب معين، فنحن نفرقه إلى الجانب المعاكس؛ وإذا خلق ثقته فنحن نطيلها، وإن أطالها فنحن نحلقها»^(١٨٦) وعلى الرغم من أن الإيديولوجيا المعلنة التي يصدر عنها مثل هذا الموقف هي إيديولوجيا الأصالة ورفض التغريب والتبعية،

فمن الواضح أننا هنا أمام موقف يقوم على التقليد الآلي، وإن العكسي؛ موقف لا تقاوم له ولا غائبة إلا بضده؛ موقف تتبع سيادته لا من ذاته AUTONOME بل من غيره HÉTÉRONOME^(١٨٦)؛ ويكلمة واحدة، موقف عادم الاتصال كلياً يقوم لا على الفعل، بل على رد الفعل.

ولا يتسع المجال هنا لتقديرات نماذج من الأدبيات العربية المعاصرة التي تتحول فيها لفظة «الغرب» أو صفة «الغربي»، في كل ما له صلة بالسياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو حتى النقد الأدبي^(١٨٧)، إلى كلمة وجيمة يكفي أن تلفظ حتى تحضر حالاً إلى مجال الوعي ضرورة العمل أو التفكير بالإتجاه المعاكس. ولكن بما أن الموضوع المحوري لدراستنا هو الخطاب التراثي فحسبنا أن نسوق الشواهد التالية المستقاة من حقل «رد الفعل» على «الفعل» الإستشراقي.

فانطلاقاً من موقف هذائي لا يتعلل الآخر - وهو هنا المستشرق - إلا على أنه عدو، ولا يقر له بغائية أخرى غير التآمر والعدوان وممارسة الهيمنة على الذات^(١٨٨)، يجري تحويل هذا الآخر/العدو إلى معيار مطلق للتفكير الضدي وللحكم العكسي أي ما تكن الخسائر التي يمكن أن ترتب على هذا الموقف بالنسبة إلى «الذات» نفسها وإلى تراثها الذي يقال لنا - مع ذلك - إنه موضع أطماع ذلك المستشرق المبيت النيات. فسان يكن كتاب «الأغاني» للأصفهاني، مثلاً، واحداً من أثنى كنوز الأدب العربي القديم، فإن المريض بعقدة الغرب الذي هو السلفي العربي المعاصر لا يتردد أن يعلن براعته وبسراة الأدب العربي «الاصيل» من ذلك الأثر القذ لمجرد أن المستشرقين كانوا هم الذين نبهوا إلى أهمية إحيائه. على هذا النحو، يكتب أنور الجندي بالحرط الواحد: «إن الإستعمار الفكري هو الذي فرض علينا منهج العمل في إحياء التراث عندما وجدنا نتجه إليه. فما أحببنا من التراث إنما كان بتوجيهه. وكان أبرز ما أحببنا كتاب «الأغاني» الذي أعطي أهمية ضخمة لا حد لها، وكتابات ابن عربي، والسهوردي وشعر أبي نواس ويشار بن برد. وكان لهذا قصد مدير. فالأغاني كتاب يحاول فيه أن يعطي للمجتمع الإسلامي صورة عصر شك وفسق ومجون... ومؤلفه أبو الفرج الأصفهاني (٣٥٦ هـ) كان شعبياً منحرف المذهب، أراد بكتابه بث روح التدمير في فكر الأمة العربية، كما عرف بأنه كان مسرفاً أشنع الإسراف في اللذات والشهوات... ولقد أثار هذا الكتاب (٢١ مجلد) إهتمام المستشرقين، واهتم به تلاميذهم في العالم العربي، واعتمد عليه كثيرون منهم في كتابة تاريخ الاسلام وتاريخ الأدب العربي كما فعل جرجي زيدان وطه حسين وغيرهما»^(١٨٩).

وإذا كان المعتزلة وابن رشد وابن خلدون يمثلون لحظة ثمينة في تراثنا الفلسفي والفكري، تتمثل في الانتصار للعقل ضمن حدود الدين، فإن المريض بعقدة الغرب الذي هو المثقف العربي المتسلف لا يتردد في الدعوة إلى إعادة تتمين تلك اللحظة باتجاه تبخيسي سلبي لمجرد أن أدوات «الاستعمار الفكري» الذين هم المستشرقون كانوا السباقين إلى إبراز أهمية أولئك المثقفين المتميزين للنزعة العقلية^(١٩٠) في التراث العربي الاسلامي. هكذا يكتب جلال أحمد أمين بالحرط الواحد: «إن المرء لتساوره شكوك كثيرة حقيقية في أن دأب المستشرقين على تمجيد ابن خلدون أو ابن رشد أو إعلاء شأن المعتزلة على سواهم، ودأبنا نحن على مسايرتهم في هذا التمجيد، قد لا يكون له من سبب إلا ما يوجد بين منهج هؤلاء المفكرين العرب ومنهج الفكر الغربي من إتفاق. وأن علينا مراعاة أشد الحذر في تصنيف مفكرينا وترتيب بعضهم فوق بعض تبعاً لما عليه تحيزات الفكر الغربي»^(١٩١).

ثامناً: التكوّن كارتداد فعلي عن عصر النهضة

يقول فؤاد زكريا: «إنه لأمر يدعو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطراً إلى أن يخوض معركة كاد المفكرون العرب في أواخر القرن التاسع عشر أن يحسموها نهائياً لصالح العقل والتقدم. فهل هناك دليل على انتصار خصوم العقل، وأعداء التبادل الفكري الخصب، أبلغ من نجاحهم في العودة بمستوى الجدل الثقافي قرناً من الزمان، بالنسبة إلى العرب أنفسهم وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة؟»^(١٩٢).

والحال أن الإضافة الوحيدة التي يمكن أن نضيفها إلى هذه الملاحظة الأساسية الصادرة عن يمكن اعتباره المحامي الأخير للنزعة العقلية الطليقة في الخطاب العربي المعاصر هي أن ما نحن بصدد مواجهته اليوم على صعيد هذا الخطاب ليس حالة ارتداد إلى عصر النهضة، بل بتعبير أدق حالة ارتداد عن عصر النهضة.

وقد كنا رأينا كيف يجري على قدم وساق تأثيم عصر النهضة باعتباره، على حد تعبير صامر غديره، عصر «الاستعمار والتشويه الذاتي والغزو الثقافي» ولا يتردد فكتور سحاب في مقال يحمل هذا العنوان الدال «تفسير الهزيمة ورد الاعتبار إلى التراث» في دمج عصر النهضة بأنه عصر «الهزيمة التاريخية» التي واجهناها في صراعنا مع الغرب على مدى القرنين الماضيين^(١٤٤). ويدين منير شفيق عصر النهضة باعتباره عصر «إحلالا لتفريب الفكري والحضاري محل الإسلام». ويشكك في التسمية نفسها: «فالإصلاح والنهضة هنا أصبحا يطلقان على التفريب وتبني الحضارة الأوروبية والتخلي عن الإسلام ومحاربتة بكل السبل، أي أصبحا يطلقان على نقيضهما»^(١٤٥). ولئن كان عصر النهضة العربي قد استمد اسمه و مرجعيته من عصر النهضة الأوروبي، و مرجعيتة، فإن مؤلف «الإسلام في معركة الحضارة» لا يت تردد في أن يفتح من كتابه «باباً في تقويم عصر النهضة الأوروبية» ليدين هذا السمي لعصر النهضة العربي بأنه «عصر ردة وانحطاط، عصر الظلمات والاستبداد والطاغوت.. عصر الإجرام وأرتكاب كل أشكال الموبقات»^(١٤٦). ويخلص من هذه الإدانة المذهلة لعصر النهضة الأوروبي إلى استنتاج مفاده أنه «ما لم يقتلع فكر النهضة من جذوره باعتباره منذ المطلق فكراً رجعياً ومضاداً للشورة ومعادياً للشعوب والانسانية، فلن يكون هنالك إمكانية لخلاص العالم من الحالة الامبريالية الراهنة التي هي الاستمرار لعصر النهضة». ويذهب إلى الهدف من إعادة النظر الهازائية هذه في «فكر عصر النهضة الأوروبي باعتباره وثيقاً عسكراً استبدادياً... على الرغم من محاولات الإختباء وراء كلمات كبيرة مثل «العقل والعلم والحرية والديمقراطية»، هو أن «مبدأ النظر بكل ما وصلنا من فلسفات وأفكار وعلم انسانية أوروبية» وأن يعاد بوجه خاص «النظر في تلك المقولات التي انبهرت بعصر النهضة الأوروبي، فوضعت مصولها في خدمته وهي تضرب مجتمعاتنا الإسلامية، وحملت ظلامه وهي تحسب أنها تحمل نوراً، وعملت على إطفاء نور الإسلام وهي تدعي بأنها تطرد الجهل والتخلف»^(١٤٧).

وتدعيماً لعملية تأثيم عصر النهضة باعتباره، جوهرياً، عصر عمالة للغرب، فإنه لا ينذر في زمن الردة هذا أن يجري التركيز على البعد الطائفي في تلك العمالة المزعومة. وعلى هذا النحو يقول ممثل السلفية التقليدية: «هناك حقيقة لا سبيل إلى تجاهلها، هي أن الاستعمار ركز على الأمة العربية أكثر مما ركز على أي جزء آخر من العالم الإسلامي، وجعل مصر في مخطط الاستعمار والتشويه والتفريب قدها معلى، باعتبارها قلب العالم الإسلامي ومركز القيادة من الأمة العربية»^(١٤٨). فصصف مصر هي التي كانت تحمل الأفكار والدعوات المختلفة، وعملاء الاستعمار الذين يكتبون باللغة العربية في المقطم والأهرام والهلال والمقنط والجامة وغيرها من صحف اللبنانيين المتأمرين كانت تحمل لواء مخطط التفريب كاملاً. هذه الصحف التي عاضت وأمتد بها العمر، بينما سقطت الصحف الوطنية واحدة بعد الأخرى»^(١٤٩). ويذوره يطلع ممثل السلفية اليسارية تهمة العمالة الطائفية بالجملة على الطنانيين من النهضويين العرب، ولكن مع تسميتهم بأسمائهم هذه المرة: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرج أنطون ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن»^(١٥٠) ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي: فصل الدين عن الدولة، الدين لله والوطن للجميع. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة»^(١٥١). ويوسع منير شفيق، وفق التصنيف الطائفي إياه، قائمة عملاء الغرب السياسيين والحضاريين ليضيف إليها بعضاً من أبرز أسماء الأدب العربي المعاصر، ولا سيما في شقة المهجري. هكذا يقول: «من يطلع على وثائق المؤتمر العربي الاول ١٩١٣... وعلى الوثائق التي نشرتها مجلة «المستقبل» في ٢ نيسان ١٩٨٣، يجد من الصعوبة بمكان عدم وضع علامات سؤال كبيرة حول ارتباطات

معظم رواد التغريب الفكري والسياسي الأوائل بالدول الاستعمارية الغربية. ولهذا تسامع أنطوان عبدالمسيح، وهو ينشر الوثائق المذكورة أعلاه في «المستقبل»، هل كان جبران خليل جبران عميلاً للفرنسا، لأن الوثائق تشير إلى أن جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وأمين الريحاني وشكري غانم وأيوب ثابت، نعيم دياب، شكري بخاش، عبدالمسيح حداد، ونسب عريضة وإيليا أبو ماضي، أبدوا السياسة الفرنسية الرامية إلى السيطرة على سورية الكبرى، بل أن هذه الوثائق تذهب إلى التأكيد على أنهم وقفوا ضد استقلال لبنان الكبير، وطالبوا بحكومات فدرالية تحت الحماية الفرنسية^(٣٠). ويؤيد وجيه كوثراني هو الآخر هذا التصنيف الحائفي للوكلاء النهضويين المزعومين لحضارة الغرب، ولكنه يلاحظ أن التغريب لم يقتصر فقط على العروبيين والقوميين، بل «وقع فيه أيضاً بعض الإسلاميين». إذ كما وجد تيار قومي عروبي علماني تأول القومية العربية على أنها «دعوة للالتحاق بالغرب، ولا سيما بالطرف الفرنسي»، وهو التيار الذي انتظم فيه، بالإضافة إلى شكري غانم ونجيب عازوري، «العديد من عروبيين مرحلة ما قبل الحرب الأولى: ندره مطران، جورج سمع، خليل زينية، أرفش، ثابت»، كذلك وجد هناك إسلام متغريب، أو إسلام يحاول أن يطرح المسألة من وجهة نظر مقطوعة الصلة بالتراث، أو أن يحول التراث بمصالحة الغرب، أن يوقف الإسلام، أن يجتهد في الإسلام لقبول الغرب^(٣١). ويضيف وجيه كوثراني قوله: «قد افاجيء البعض عندما أعطي مثلاً على هذا الإسلام الذي يحاول أن يستحضر النموذج التراتي ليصالحه مع الغرب، والمثل هو محمد عبده. لقد نشرتُ نصوصاً من مجلة المنار لمحمد عبده ورشيد رضا حول علاقة محمد عبده بكمومر، حول علاقته بالحاكم المدنية. ولكومر كتاب معروف يشيد فيه بالدور الذي قدمه محمد عبده في مصالحة الإسلام مع القوانين المدنية الوضعية (قوانين التجارة وقوانين الأموال الشخصية)^(٣٢)». ومثل هذا التشكيك في وطنية الرائد الكبير للسلفية الإصلاحية نجده أيضاً عند علي زيعور الذي يقدم كتابه «الخطاب القروي والفلسفي عند محمد عبده» - وهو الجزء الحادي عشر من مشروعه للتحليل النفسي للذات العربية - مثلاً عنيماً، بل ثراً، على أن معطيات التحليل النفسي قابلة هي أيضاً للتوظيف ترفيلاً تكتومياً، على الرغم من أن التحليل النفسي هو بالأساس علم الوقاية والحماية من التكوص. هكذا يتساءل هذا المحلل النفسي والإنساني للذات العربية: «هل وقع محمد عبده في شبكة خبيثة - فكرية أو سياسية - كان يحركها كرومر، مرزا محمد باقر، والمستشرق براون الذي كان يحضر دروس الإمام، وآخرين؟ نترك ذلك، أو أن ذلك ليس سهلاً على دراستنا برغم منافع الكشف عن تلك الأمور. إن علاقته مع مرزا م. باقر، للمثال، ربما تظهر هذا الأخير بابياً، لا سيما إن تفكرنا أن براون، جاسوس الانكليز في إيران، كان شديد الصلة بالبهائية والبهاية إيمان دراساته أو «خدماته الجلييلة» للاستشراق. وفي جميع الأحوال، فإن تلك الشبكة التي تتفيل وجودها^(٣٣)... تتوازى مع خلفية ثقافية عند الإمام، ربما عملنا معاً على تعزيز الخطأ أو «التيار الذي لم يبين للعرب أدب مقسومة، ولا فكراً مجابهاً يجدد ويتحدى^(٣٤)». ولا يضرب علي زيعور صفحاً عن تهمة العمالة هذه وعن «التصوف الخفي عند الإمام وصلاته السرية وعلاقته المفضة مع القواهر» (أي مع المستعمرين أو الغربيين صائغي الجرج النرجسي) إلا ليجري لمثل السلفية الإصلاحية محاكمة شاملة، على مستوى الشعور واللاشعور معاً، لا بصفته الشخصية فحسب، بل باعتباره كذلك مثلاً بارزاً لمنقطع اجتماعي مهجّن ومهجن، اعتمد في «منطقه وجهازه المعرفي وأفهوماته الكبرى على أدوات «هي بدورها أيضاً مهجنة ومهجنة^(٣٥)». وصفة «التهجين» المزجج هذه هي التي يطلقها أيضاً محلل الذات العربية بلا تردد على ممثلين كبار آخرين للسلفية الإصلاحية، ومنهم الشيخ حسين الجسر والشيخ رشيد رضا، وذلك لا لشيء إلا لأن الشيخين أرادا «الجمع بين علوم الغرب وعلوم التراث، وطالباً «الذلل من الغرب ومن التراث، من المؤسسة الأوروبية ومن النظم الإسلامية القائمة^(٣٦)». ويختتم علي زيعور محاكمته لمثل «مدرسة العروة الوثقى الخنارية»، التي ما استطاعت أن تصون «معايير المعتقدات الموروثة» من «تأثر المؤسسات الغربية بإرسالياتها ومعاييدها، بعلومها ورساميلها وتقنياتها وترجماتها المتطفلة»، بل تطلعت على العكس إلى «رد المشروع الغربي» عن طريق «الحاق بالعلم الأوروبي»، يختم بقوله: «بذلك التهجين يظن رشيد، كما يفعل عبده ومن هو على ذلك

الفرار وفي ذلك التيار، أنه وجد حلاً لكل مشكلة... مهجن الفكر والسلوك، وينصر كل تهجين»^(٣٠٧).

والواقع أن مؤلف «الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده» لا يدين، كما قد يفهم من عنوان كتابه، محمد عبده وحده ويشخصه، بقدر ما يدين أيضاً من خلاله عصر النهضة بجملة من حيث أنه عصر «الذات المنجرحة في حقل تقهره الواقعة الاستعمارية». فغنده أن محمد عبده ليس نسيجاً وحده، وأن محاكمته هي بالأساس، كما رأينا، محاكمة لنمط إجتماعي شامل، أصابته جبروتية التهجين فنقل عدواها إلى غيره، فكان مهجناً ومهجنأ في آن معاً. ومعاً زاد في خطورة هذا التهجين المزدوج، المنفعل والفاعل، أن النمط الاجتماعي الذي كان له بمثابة الحامل والعامل كان هو صاحب التأثير والأقوى في الممارسة.. ويظهر مُحاكم محمد عبده، من المسطر الأول من كتابه، بأن «محاكمة الإمام محمد عبده عملية تكشف [عند المؤلف المتقمص شخصية القاضي] رغبة في محاكمة كل القطاع الذي مثله»، أي قطاع السلفية الإصلاحية والإجتهادية الذي كان هو «القطاع الأوسع» والأبرز والأعرض في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة»، فضلاً عن أنه كان ولا يزال «عميق الجذور» و«شديد الرسوخ» في الذات العربية»^(٣٠٨). ومحاكمة هذا القطاع لا تجري إلا بالتضاد مع براءة الدمة المطاعة سلفاً للقطاع المقابل الذي رفض أي شكل من أشكال «التذات المزيف والمزيف» بين «الذات المنفلية والمحتل القوي»، أي قطاع الصلغة الخالصة التي قابلت الآخر الأجنبي بالرفض المطلق وبالمتمسك الإنكفائي بالذات وبتراث الذات البريء برءاً مطلقاً من لوثة الصداقة وهجنتها. وعلى هذا النحو تنتهي الجلسة الأخيرة من جلسات هذه المحاكمة بالعينة - والعينة هنا هو محمد عبده كما تقدم البيان - لأعرض تيارات عصر النهضة باستصدار حكم تحليلي نفسي مفاده أن الاستجابة التي مثلتها السلفية الإصلاحية، الموصومة بوصمة التهجين المزدوج، كانت استجابة «مرضية» بالمقابلة الضدية مع الاستجابة السلفية الخالصة التي مثلت على العكس وظاهرة سوية»، وإن قامت - باعتبارها المؤلف/المحتل/المحاكم - على «أرالية سيئة التكيف»، أقرب إلى «العصاب» منها إلى «المعاغة النفسية»، إذ دفعها «الخواف على الذات» من «القواهر الأجنبية» إلى «النكوص والاحتماء بالألم، بالتراث، بالدين، بالهوية التاريخية»^(٣٠٩).

وإذا كان محلل الذات العربية، بانتصاره على هذا النمو للسلفية الخالصة على السلفية الإصلاحية، إنما ينتصر لأقل النهضويين نهضوية، فمن الواضح أيضاً أن ثمة غائباً كبيراً عن هذه المحاكمة، وهو التيار التحديثي الصرف الذي يقف إلى يسار السلفية الإصلاحية بقدر ما تقف هذه إلى يسار السلفية الخالصة، والذي يمكن وصفه بالتالي بأنه تيار النهضويين الأكثر نهضوية. والحال أن تعقيب هذا التيار تعقيباً تاماً عن ساحة المحكمة إنما يعني أنه تيار مدان سلفاً، لا يستاهل حتى الوقوف في قصص الإتهام. فهو بحكم الخائن الذي يعدم بدون محاكمة ويطرد خارج دائرة الوعي وكأنه ما وجد قط. ومع أن محلل الذات العربية يعلن أن منهجه «يرفض المحاكمة قبل العرض للحال»، فإن حصره للمحاكمة بتياري السلفية وتوزيعه للدور بحيث يُمثل الإصلاحيين في قصص الإتهام والسلفيين الخالص في منصة الادعاء والشهود، إنما هو بمثابة إظهار لحكم مسبق يعتبر أن التيار الثالث، تيار النهضويين الأكثر نهضوية، تيار قاييني ملعون محرم عليه حتى أن يطأ عتبة المحكمة، التي تبقى بعد كل شيء مقدسة.. وبالفعل، إن محلل الذات العربية لا يخصص له في كتابه كله سوى جملة تصنيفية واحدة وردت في الصفحة الأولى منه: فهو التيار الذي «تأهى في الآخر وتخلّى عن الذات»^(٣١٠).

على أن تأنيب عصر النهضة وإدانة رجالاته ليسا أخطر مظاهر الردة النكوصية التي نحن بصدها. فهذا المظهر التأنيبي يبقى أكثر إصناعاً بالتاريخ منه بال حاضر، وما كان له أن يكون أكثر من حكم قديمة سلبية على عصر ولّى ومضى لولا أنه يقترن بارتداد عن مقولات النهضة من حيث هي مقولات لا تزال لها فاعليتها في الواقع العربي الراهن وفي الأيديولوجيا العربية المعاصرة.

ومن الصعب طبعاً على الدارس أن يرصد جميع مظاهر هذا الارتداد عن المقولات النهضوية في الخطاب العربي المعاصر. ولكن بعض العينات التمثيلية يمكن أن تفي بالغرض هنا.

ولنبداً بآدء ذي بدء فنستأمل: ما كانت المقولة الإنسانية في النهضة، بل ما كانت المقولة التي

انعدت عليها إشكالية النهضة بالذات؟ إنها فكرة التقدم. فقد اكتشف العرب على حين غرة، ومع مدافع نابليون، أنهم باتوا مسبوقين بل متأخرين في المجال الحضاري، وأن تأخرهم هذا هو الذي استتبع غزؤهم، وأن عليهم إذا ما أرادوا التصدي بنجاح للهجمة الإستعمارية أن يعدّوا في أوضاعهم تغييراً يجعلهم نداءً للأوروبيين قادراً على مواجهتهم. وقد اختلف تشخيص النهضة بين العرب للداء الذي أدى بالعرب - وبالمسلمين - إلى التأخر والانحطاط. فمنهم من رده، كما هو معلوم، إلى الاستبداد والحكم العشائري، ومنهم من رده إلى نقى الجهل والانحراف عن صراط الدين، ومنهم من رده إلى تردّي وضع المرأة والألم، ومنهم من رده إلى التفرقة القومية والطائفية، ومنهم من رده أخيراً، مع التحول من شعار النهضة إلى شعار الثورة غداة الحرب العالمية الثانية، إلى التخلف الإقتصادي وسوء توزيع الثروة القومية. ولكن بغض النظر عن طبيعة الترياق الذي اقترحه النهضةيون - وذلك تبعاً لتشخيصهم طبيعة الجورثمة الحاملة لسم التأخر والانحطاط - فقد اتفقوا جميعاً، بلا استثناء تقريباً، على أنه ما دام الخصم هو أوروبا، وما دام هذا الخصم قد استقاد من تقوّه الحضاري ليفزّهم في عقر ديارهم وليفرض استعمارهم وهيمنتهم، فلا مفرّ للعرب - والمسلمين - من أن يواجهوا الغرب ببسلاحه. وبما أن سلاح الغرب هو تقدمه، فلا محيص لهم من التقدم بدورهم ولو عن طريق محاكاة الغرب في عوالم تقدمه^(١٣٦).

وحتى تصبح فكرة التقدم ممكنة ومشروعة ومقبولة فقد بنى النهضةيون استراتيجيتهم على تمييز مزدوج:

١ - التمييز إجمالاً بين الحضارة الغربية والاستعمار الغربي، فهزّوا محاكاة الغرب في حضارته لمعارضة استعمارهم، وهذا موقف سوف يره - ويطوره - عن النهضةيون حتمّة أيديولوجيا الثورة من القوميين واليساريين بدءاً من فترة الاستقلالات فصاعداً.

٢ - التمييز إجمالاً بين الروح والمادة، أو الروح والتقنية في الحضارة الغربية فهزّوا الأخذ بالتقنية الغربية مع التمسك بروح الحضارة العربية الإسلامية^(١٣٧). وهذا موقف سيهزّز قيوماً جساماً لدى مختلف أجنحة المسلمين من النهضةيون، وإن بدرجات متفاوتة: لقد تحسّس له المتكلمون والإصلاحيون منهم بدون أن يلقى معارضة تذكر من جانب المتشددين منهم.

وربما كان خير من عبّر عن هذه الاستراتيجية النهضةية، الموجّزة للقماهي الجزئي مع الغرب يهدف إمتلاك سرّ قوته ومواجهته بنفس سلاحه، خير الدين التونسي الذي ما وضع، منذ عام ١٨٦٧، كتابه الوصفي عن أحوال الأمم الأفرنجية^(١٣٨)، إلا تعريفاً للفاصلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعامة بـ «الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، عسى أن تنخر من منها ما يكون بحالنا لانتقا». ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من إيدينا، ونخرج باستعمال من روبات التقريب الموجود فينا وتجنّداً لـ «ذوي الفلّات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يجمد من سيرة الفير، لموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السبر والترايب ينبغي أن يهجر، وتاليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر، مع أن الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للادلة، لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من إيدينا»^(١٣٩)، فلا وجه لإتكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله، وكل متمسك بدنياته، وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية»^(١٤٠).

وتبيّر استراتيجية القماهي مع قوة الغازي الغربي لقلبها عليه بمزيد من الوضوح لدى قاسم أمين، التلميذ المباشر لـ محمد عبده: «إن تمدّن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء، حتى فاض من منبعه إلى جميع أنحاء المسكونة. فلا يكاد يوجد منها شبر إلا وطنه بقدومه، وكلما دخل في مكان استولى على منابع الثروة فيه، من زراعة وصناعة وتجارة، ولم يدع وسيلة من الوسائل إلا استعملها فيما يعود عليه بالمنفعة وإن أضّر بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين... وهو في الغالب يستعمل قوة عقله، فإذا

المخلفون العرب والتراث

دعت الحال إلى العنف واستعمال القوة لجأ إليهما... ولا يمضي زمن طويل إلا وترى هؤلاء القادمين قد وضعوا أيديهم على أهم أسباب الثروة، لأنهم أكثر مالا وعقلًا وعرفانًا وقوة، فيتقدمون كل يوم، وكلما تقدموا في البلاد تأخر سلكوتها... فلا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها، وهي أن تستعد الأمة لهذا القتال، وتأخذ له أهميتها، وتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تواجهها من أي نوع كانت، خصوصاً تلك القوة المعنوية، وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها. فإذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحمها، وسلكت في التربية مسالكهم، وأخذت في الأعمال مأذهم، وتدرعت للكفاح بمثل ما تدرعوا به، أمكنها أن تعيش بجانبيهم، بل تيسر لها أن تسابقهم فتسبقهم فتستأثر بالخير دونهم، لأن البلاد بلادها، وأرضها أبر بها منها بالغريب عنها... وهذه الطريق - طريق النجاة - كما قدمت، مفترحة أمامنا، ولا يوجد عائق يعوقنا عن السير فيها إلا ما قد يكون من أنفسنا»^(٣٧).

ويعلن عبدالرحمن الكواكبي، هذا الممثل الكبير للجنح الأكثر تقدماً واستنارة من أجنحة السلفية الإسلامية، في نص يعود إلى العام نفسه الذي صدر فيه «تحرير المرأة»، عن تأييده المطلق لاستراتيجية «مجاراة الغربيين ومباراتهم واسترداد ما فقدته المسلمون من الحياة والعزة والسلطان»، ويضيف مفقداً حجج المعارضين على هذه الاستراتيجية: «ولا يعترض عليّ بأننا نحن المسلمين لا يحسن بنا أن نفعل فعل الأوروبيين، لأننا مأمورون بطلب العلم ولو في الصين، فكل ما يفعله غريبنا وتثبت لنا فائدته يجب أن نقفدي بهم فيه جراً للفتح ودفعاً للضرر»^(٣٨).

وحتى جمال الدين الأفغاني، الذي عرف بمواقفه الصارمة ضد التقليد وأدان التفرج بوصفه «جدعاً لآنف الأمة يشوه وجهها ويحط شأنها» وانتقد مراراً وتكراراً في «العروة الوثقى» (١٨٨٤) التيار «المستغرب» الذي يعتقد أنه لا بد للشرق، إذ ما أراد «إيجاد النعمة» لنفسه، من أن «يسلك المسالك التي سلكها بعض الدول الغربية الأخرى»، فإنه ينتهي في أواخر حياته، وفي ما يمكن اعتباره وصيته التي ألامها على محمد باشا المخزومي في شكل «مساومات»، إلى تأييد استراتيجية مجاراة الغرب لمقارعة حديده بملكه، وينصح باللائحة على الدولة العثمانية لأنها لم تسلك في ذلك مسلك اليابان: «ولو أن الدولة العثمانية راعت من يوم تأسست. وراقبت حركات العالم الغربي، وجزت معه حيثما جرى في مضممار المدنية والحضارة، وقرنت إلى فتوحاتها المادية القوة العلمية، على نحو ما فعلت اليابان أقله، لما كان ثمة مسألة شرقية»^(٣٩).

والحال أن استراتيجية التماهي الجزئي هذه مع حضارة الغرب، بدافع الضرورة أكثر منه بدافع الإعجاب^(٤٠)، وهي الاستراتيجية الأساسية التي تمحور عليها عصر النهضة ومنطق النهضة بالذات، هي التي ستفصح في الخطاب العربي المعاصر - من حيث هو خطاب ردة ونكوص - موضع تبخيس ومقاطعة ورفض، وهي التي ستدأ ليدان معها عصر النهضة برمتها باعتباره، بلغة مطبق الأنثروبولوجيا الحضارية الباثولوجية في تحليل الذات العربية، عصرًا ومهجنًا ومهجنًا. فإذن يكن عصر النهضة قد بنى إستراتيجيته النهضة على التمييز بين الحضارة الغربية والاستعمار الغربي ليعبر باب التصاميم مع الأولى مفتوحاً لمواجهة الثاني، فإن الناطقين بإسان السلفية المحدث المرتدة في عصر النهضة لا يترددون في الإعلان عن معادتهم لا لاستعمار الغرب وحده، بل أيضاً - وربما بالدرجة الأولى - لحضارته وثقافته. هكذا وقف عادل حصين في ندوة «العروبة والإسلام» يرد على إعتراض من أعترض على ميل أكثر المتأخرين في الندوة إلى عدم التمييز بين الاستعمار الغربي والثقافة الغربية، فقال: «تأتي هنا قضية أثارها أحد الأخوة وتستحق أن نقف عندها: لقد دهش من النقد الحاد والعداء الموجه للغرب. وحقيقة أنا دهش لدهشته: من نعادي إذا لم نعاد الغرب؟ يقول صديقي: «إننا نعادي في الغرب الاستعمار، نعادي في الغرب التسلط، ولكننا لا نعادي في الغرب الثقافة». واتصال: هل يمكن أن يكون الإستعمار وأن يكون التسلط وأن يكون التحكم بعيداً عن الثقافة؟ إن الثقافة التي نشأت في الغرب والتي صدرت إلينا بأشكال مختلفة من التحايل كانت تهدف إلى تشويه عقولنا وإقناعنا بقبول التبعية. فإذا لم نتمرد على هذه

الثقافة، فلا يمكن أن نخرج من التبعية. وعلى هذا فإنه يشرعني أن أكون معادياً وناقداً حاداً للثقافة الغربية»^(٣٣).

ويذهب هذا المذهب عنه مقل آخر للسلفية المحدثه - منير شفيق - في دعوته القوى الاجتماعية، المرشحة في تصويره للقيام بـ «ثورة الأصالة»، إلى شن مقاومة ضارية ضد الحضارة الغربية، وليس ضد السيطرة السياسية والعسكرية والاقتصادية فقط»^(٣٤). وهذه «المقاومة» هي في الواقع تسمية إيجابية لعملية سلبية خالصة هي «القطيعة الحضارية». إذ ليس المطلوب أقل من «قطع التواصل مع نمط الحضارة التابع للجهنم»، وتطهير الذات من «سموم التفريب الفكري» والإنسلاخ «انسلاخاً كاملاً» عن «أرض الحضارة الغربية»، وتوقف الهلث وراء الحضارة الغربية، الموسومة والموصومة معاً بـ «الحضارة الفرنجية»^(٣٥). ومنعاً لأي تجسير محتمل للهوة بين «الأصالة» و«الهجانة» يفر دعاية القطيعة الحضارية «بأبأ»^(٣٦) بعنوان «في رفض الانتقائية بين التراث والحداثة الغربية» يخصصه بكامله للرد على أصحاب «الاتجاه التوفيقي» الذي يدعو إلى «الأخذ من التراث ما هو صالح، والأخذ من التحديث ما هو صالح». بحيث «لا ينقل في عالم التراث والسلفية فينسلف من الحداثة، ولا ينفذ على التحديث والتفريب إلى حد الانسلاخ من التراث»^(٣٧). وكما وجدنا الحطل النفسي والإنساني للذات العربية يتصدى لحاكمه هذا الاتجاه دون سواء لأنه يمثل «القطاع الأوسع» والتأثير الأقوى في الممارسة، كذلك، فإن دعاية القطيعة الحضارية يتصدى لتفنيد حجج دعاة الانتقاء والمزج الحضاري دون سواء لأن الاتجاه التوفيقي الذي يصدر عن هو «الاتجاه الأقوى في الدفاع عن العلمنة أو الحداثة» على اعتبار أنه، في دفاعه الانتقائي مما يرى أنه «جيد وإيجابي» من حضارة الغرب دون ما هو «ردي وسلبى»، «لا ينطلق من مواقع تحلن العداء للتراث»، الأمر الذي يكسبه مصداقية وقدرة ما في المواجهة، لا يحظى بمثلها الاتجاه التفريبي الجذري المعادي للتراث والقاتل بالأخذ «الابتلاعي» عن «الحضارة الفرنجية». وإنما تدركاً لخطر هذا الاتجاه التوفيقي، وإثباتاً لبطش إنشكاليته - التي هي بالأجمال إشكالية عصر النهضة نفسه - من أساسها، يصوغ دعاية القطيعة الحضارية نظرية في فلسفة العلاقة - أو السلاسل بالآخرى - بين الحضارات أقرب ما تكون في منطلقها إلى منطق آلية الإغتيال القهري في العصاب السوساي. فكما أن المصاب بهذا العصاب يميل في بعض الحالات إلى تبني «رؤية كلية» تنزل الجزء منزلة الكل وتسيغ عليه طابعاً مطلقاً، فيعتقد أنه إذا ما تلوث بدنه في موضع من مواضعه - وليكن يده مثلاً - فلا بدّ له من غسل بدنه كله، وأنه إذا ما غسل بدنه كله ونسي جزءاً، ولو موضعياً منه، فكأنه ما اغتسل البتة، كذلك ينزع دعاية القطيعة الحضارية إلى تبني «مذهب كلي» لا يقر بجزئية الجزء، ولا يعترف بجزءه - ولو من كل، بل يماهيه مع الكل ويراه بحد ذاته كلاً، وهو ما يعني، على صعيد فلسفة التطهر الحضاري:

- ١ - إن الأخذ (التلوث) بجزء من حضارة ما يعني أخذها كلها.
- ٢ - إن الإغتيال من هذا التلوث الجزئي - الذي هو بالضرورة والتعريف كلي - لا بد أن يكون كلياً.
- ٣ - إن التصدي بالمقاومة لذلك الجزء يلتقي خوض حرب كلية ضد كل الحضارة التي جاء منها التلوث الجزئي - الكلي.

وبالعودة إلى إشكالية التماهي الجزئي مع الحضارة الغربية كما صاغتها غالبية النهضويين العرب المنضوين تحت لواء «الاتجاه التوفيقي»، فإن هذه «الرؤية الكلية» تعني:

- ١ - أن الأخذ الجزئي من الحضارة الغربية هو، في أول المطاف وفي نهاية المطاف، غير ممكن، لأن اقتباس الثقافة الغربية يعني اقتباس جملة الحضارة الغربية، إذ ما دام «الأمر يتعلق بالنظرة الكلية»، وما دامت «العلوم والتقنيات في الحضارة الأوروبية... جزءاً لا يتجزأ من تلك الحضارة، فإنه من غير الممكن الأخذ بـ ما توصلت إليه الحضارة الفرنجية المعاصرة من اكتشافات علمية وتقنيات، بدون الأخذ بـ والتنسيق الحضاري بأسرها، بما في ذلك طراز النظام القائم». فالعلوم والتقنيات لا تنتقل من حضارة إلى حضارة بدون «تأشيرة دخيل»، والحال إن رسم هذه التأشيرة ليس أقل من «التفريب الكامل»^(٣٨).
- ٢ - ما يصدق على الثقافة في الأخذ يصدق على الاستعمار في الرفض. لهما أن الاستعمار هو جزء من الحضارة الغربية، وبما أن الجزء هو الكل، فإن رفض الاستعمار الغربي يقتضي رفض كل حضارة للغرب.

المنقلوب العرب والفرات

أما ذاك الذي لا يرى لكل الذي هو في الجزء، ولا يرى في الاستعمار إبعاده الحضارية الكلية التي تعتمد الجوانب الاقتصادية والسياسية والعسكرية، ولا يريد أن يحارب سوى الاستعمار الغربي دون الحضارة الغربية، فـ «من يستطيع أن يشن حرباً شاملة ضده، ومن ثم أن يتمكن من تحقيق النصر ضده، فتمتدنا منقوض جزءاً من المعركة، بدون أن نقوض المعركة كلها، فلا مفر من أن نهزم في الأجزاء الأخرى، وبهذا يعود [العرب] فيسلب النصر الذي تحققه في ذلك الجزء»^(٣٣٣).

٢ - بكلمة، إن معالمة جزئية لعرب شملت تؤدي إلى خسارة العرب مهما أحرز من نجاح في هذه المعركة أو تلك. فالعرب الشاملة التي شنت ضدها لا تواجه إلا بالعرب الشاملة^(٣٣٤). ولأن هذه «الرؤية الكلية» ظلت شائعة عن أولئك الذين «ولقوا سياسياً ضد الاستعمار والأمبريالية»، فقد ظلوا يتخبطون «في أحضان التبعية، والواقع أن التخلض من الاحتلال العسكري وإسقاط حكومات العملاء وتأميم الشركات والبنوك الأجنبية» لا يؤدي إلى تحقيق الاستقلال وحماية البلاد من العودة إلى الفروع تحت السيطرة. فما دامت الهيمنة شاملة تتعدى تلك الجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية، يفقد من المجال الإطاحة بالتبعية ما لم تعبر السيطرة ضربة شاملة، وإراض التبعية رفضاً شاملاً، وهذا لا يكون إلا إذا خرجنا من العرب بكل مدارسها... وحققنا استقلالنا الحضاري والثقافي وعلّمنا عتاً ما فرضه العرب علينا من أنماط حياة ومعايير ومفاهيم ونظريات وإخلاق وفلسفات»^(٣٣٥).

وكان هذه الحرب الهجومية الشاملة على جبهة الحضارة الغربية لا تلي بالفرض المطلوب بالنسبة إلى داعية القطيعة الحضارية الكلية، لهذا نراه يعزّزها بحرب موازية من نمط تحصيني ودفاعي على جبهة الحضارة العربية الإسلامية. فإن تكن استراتيجية النهضة بين العرب التوفيقية، القائمة على التماهي الجزئي والعداء الجزئي للعرب، استراتيجية باطلة بحكم الماهية الكلية للجزء، مما لا يترك خياراً آخر سوى التماهي الكلي أو العداء الكلي، فإن الماهية الكلية المصنعة للنمط الحضاري الإسلامي تمنع تطعيم بأي عنصر من نمط حضاري مغاير مهما تكن درجة جزئيته. وهكذا يعلن داعية القطيعة الحضارية، وربما من مطلق «النظرة الكلية»، أن التمازج الحضاري الجزئي الذي ينشده التوفيقيون هو «في نهاية المطاف غير ممكن، لأن الإسلام لا يقبل المزج بما هو غريب عنه، فكيف حين يكون مضاداً له مثل الحال مع الحضارة الغربية». وبناء عليه، فإن أولئك «الذين يبتغون أية نظرية من النظريات الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي قامت بها هذه المدرسة أو تلك من مدارس العرب يقيسون بالضرورة حاجزاً بينهم وبين الإسلام»^(٣٣٦).

وإن يشطب داعية القطيعة الحضارية على هذا النحو بجرّة قلم على واحدة من أهم السمات التي صنعت عظمة الحضارة العربية الإسلامية، وهي انفتاحها الحضاري على الحضارات السابقة لها والمعاصرة لها، لا يتردد، إككاماً لخلق دائرة القطيعة، في أن يلحد «دياباً في علاقة الحضارات ببعضها» لينفي هذه العلاقة، وليقرر أن كل حضارة دائرة مغلقة، وأن التفاعل الحضاري أسطورة ملفقة لدواعي مقتضى الحال، وأنها لكاذبة تلك الموضوعات القائلة أن الحضارات تقوم على بعضها.. وأن ما من حضارة إلا تتفاعل مع الحضارات الأخرى وتتبادل الإخصاب وإيماها»^(٣٣٧).

وتوكيداً لهذه النزعة النفعية بصدد التفاعل ما بين الحضارات لا يتردد داعية الانغلاق الحضاري في الإقدام على خطوة يرمز نظرياً في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، إذ يبادر بكل بساطة، ونزولاً عند حكم منطق الفلسفة الانغلاقية، إلى أن ينزع عن الجرح النرجسي العربي واحدة من أنجع ضماداته ليؤكد أنه، خلافاً لكل دعاوى المدعين، سواء أمن الرافضين للحضارة الفرنجية والداعين إلى مقاومتها أم من القائلين بالتماهي الجزئي مع الجانب التقني على الأقل من حضارة الغرب، فإن الحضارة الغربية لم تتأثر، وما كان لها أن تتأثر، بالحضارة العربية الإسلامية بحكم التضاد في الروح بينهما وبحكم الدائرة المغلقة التي يتحرك ضمنها مسار كل حضارة. وهكذا يقول في معرض تفنيد الموضوع «الخلافية» القائلة بتفاعل الحضارات فيما بينها وبالأخذ عن بعضها بعضاً:

«إن هذه الموضوعية واسعة الانتشار حتى في أوساط بعض الذين يرفضون الحضارة الفرنجية ويدعون إلى مقاومتها. وهذا ما يلهمه المرء حين يستمع لتفاخروهم باقتباس أروبة الحضارة العربية الإسلامية، أو لاعتمادها على العلوم التي ازدهرت في ظلها. وتستخدم هذه الفكرة من قبل البعض من منطلقات أخرى وهي إغراء جماهيرنا ومتفقيها للأخذ بالحضارة الفرنجية باعتبار أن ذلك هو القانون في نهضة الحضارات... ولكن السؤال: هل من الصحيح أو الثابت تاريخياً أن الحضارات تقتبس من بعضها أو تتراكم فوق بعضها... أم أن لكل حضارة مساراً يضي ضمن سياق خاص، كما لكل منها قوانينها الداخلية التي تحكم في حركتها؟... وبالنسبة كثيراً ما نسمع عن أخذ أروبة للعلوم والتقنيات عن العرب والمسلمين إبان نهضتها، وذلك كدليل على اعتبار العلوم والتقنيات مشاعاً إنسانياً، وهو كالشعلة التي تنتقل من يد إلى أخرى». وفي الواقع أن الأوان لأن يدلق في هذا الأمر ولا يؤخذ على علته، وذلك على الرغم مما يحمله من إغراء للمسلمين حين يقال لهم أن الغرب أخذ عنهم العلوم والتقنيات وبنى عليها ما نراه اليوم من تقدم وحضارة تبهر الأبصار وتعمي البصائر... في الحقيقة، كل من يدقق في منهج إبن سينا الطبي... سيجد أن ما فعله الفرنجة المعاصرين في الطب مضى في الطريق المعاكس ولم يؤخذ عن إبن سينا إلا بعض القوانين العلمية والتقنيات. فطب إبن سينا أو الرازي، على سبيل المثال، كان ينطلق من وحدة بين الفرد والمجتمع والروح والعقل والجسد والطبيعة والبيئة، وكان يعالج الأمراض في ظل هذه الوحدة وبالاعتماد عليها... بينما ذهب الطب في الغرب باتجاهات وحيدة الجانب وأحدث طلاقاً فيما بين تلك الجوانب التي كان يراها طب الرازي وإبن سينا موحدة... الشيء نفسه يمكن أن يلحظ في مختلف المجالات العلمية والتقنية واتجاهات تطورها، بل في الاتجاهات الفلسفية أيضاً. وعلى سبيل المثال كثيرون يتحدثون عن اقتباس الغرب عن ابن رشد - بالرغم من تحفظنا على الكثير من أفكاره - ولكن ماذا أخذوا فعلاً عن ابن رشد؟ لقد أخذوا الجانب الأرسطي روموا بعيداً بكل ما هو وليد الحضارة الإسلامية، أي أنهم استعادوا أرسطو واستعادوا الفلسفة اليونانية من خلال إبن رشد. أما إبن رشد نفسه فقد لفظوه كما تلفظ النواة. لأن لفلسفة النهضة الأوروبية وتطوراتها حتى الآن لم تشكل تواصلًا مع ابن رشد أو الرازي أو إبن سينا، وإنما تواصلت مباشرة مع الفلسفة الإغريقية وسارت ضمن خطوط أخرى تختلف تماماً عن الخطوط التي سارت عليها الفلسفة في ظل الحضارة الإسلامية»^(١٣٦).

وحتى ندرك مدى تضاد هذه النزعة الانفلاقية الحضارية، التي لا تتعلل العلاقة بين الحضارات إلا بلغة «الحرب الشاملة ضد الحرب الشاملة»، مع النزعة الانفتاحية لعصر النهضة، حسبنا أن نغعد مقارنة سريعة بين ما يمكن اعتباره أول رائد نهضوي - ونقصد رفاعة رافع الطهطاوي - وبين من يمكن أن يكون آخر من تصدى في الخطاب العربي المعاصر لإرساء «استراتيجية حضارية جديدة» - ونعني أنور عبدالمك مؤلف «روح الشرق». فمؤلف «مناهج الألياب المصرية في مناهج الآداب العصرية»، الذي عاش وكتب في عصر كانت فيه حركات الإحياء السلفي تحذر من مخالطة الأوروبيين الموصومين في القلاب بانهم من أهل الكفر، لم يتردد في الدعوة إلى مخالطتهم والأخذ عنهم - ولو بتقيد - وأصفا التفاعل معهم فيما لا يخالف الشرع والدين بأنه مثل «المغناطيس الذي يجلب النافع»، لأن «مخالطة الأعراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية المعجب العجائب»^(١٣٧). ولئن كمال الدين محمد علي وأثنى على ذكره ولقبه بالقدوني الثاني، فلأنه قاد مصر على طريق التقدم وأعاد وصلها بالعالم، ولا سيما بجناحه الغربي المتقدم: «فلو لم يكن أحمد علي من المحاسن إلا تجديد الخلفاء المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة، لكفاه ذلك. فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد، وأنسها بوسائل أبناء الممالك الأخرى والبلاد، لنشر المنافع العمومية، واكتساب السبق في ميدان التقدم»^(١٣٨). ولكن بعد قرن ونيف من رسم المسودة الأولى لهذه الاستراتيجية الحضارية الإنفتاحية، وبعد أن أزيلت من خريطة الوعي البشري الحدود التي كانت تفصل بين ديار «الكفر» وديار «الإيمان»، يأتي مصمم «الاستراتيجية الحضارية الجديدة» ليدعو إلى رسم

الحدود من جديد لتفصل هذه المرة بين ديار «الغرب» وديار «الشرق» فصلاً أشد بترأ وتنافياً حتى من ذلك الذي كان أملاً لاهوت القرنين الوسطى الكلي التشدد والقطعية، وليطالب بإغلاق جميع بوابات العبور التي يمكن أن تربط بين العالمين اللذين لا يربط بينهما سوى تنانٍ «الشر» والخير، وتضادهما المانوي المطلق، ويحرض على شن حرب تصفية وإبادة شاملة ضد كل ما يمكن أن يكون تسرب من العالم الأول إلى العالم الثاني خلال ذلك القرن النهضةي الانتقالي المشؤم من قرون «الصراع المصري» - التي تزيد على الخمسين عدداً - بين «ريح الغرب» الإيليسية وريح الشرق القدسية. وإنما بدالة هذا «التنافس الرئيسي» في «الحرب الحضارية المصرية» ينبغي «أن نعمل في أن واحد على إغلاق حدودنا القومية أمام الصهيونية والاستعمار» وأن نقيم «جبهة وطنية متحدة تمثل مفهوم الحرية الوثائق في عصرنا وتشمل الجميع باستثناء فئة قليلة من المتعاملين مع الاستعمار السياسي والحضاري» وأن «نقتلع دين هوانة كافة الجذور والجرائم التي تبث سم التبعية الفكرية تحت ستار التحديث»^(١٢٢). وإنما عن طريق هذا «الانفلاق» في وجه العدو الحضاري الخارجي، وهذا «الانفتاح» في الداخل على جميع القوى المعادية «للاستعمار الحضاري» ولعلائه الحضاريين، الذين «تمكن الغرب من توليتهم المكانة الأولى في الحياة الثقافية، بل وأحياناً كثيرة في الحياة الاجتماعية والسياسية في الأمة العربية، فاصبحوا أبواقاً للثقافة الغربية باللغة العربية، واصبحوا يتحدثون عن الاسلام بلغة المستشرقين، وعن الأمة العربية بمنظور الاستعمار الثقافي، يمكن أن نخوض بنجاح «المعركة الحضارية الشاملة ضد الاستعمار الحضاري»، وأن ننزح من الغرب «مفاتيح المبادرة التاريخية» لنؤسس أنفسنا في «مركز القوة العالمي الجديد» ولنقدم للعالم «نمطاً أو مشروعاً حضارياً مغايراً للنمط الغربي بوقية، الرأسمالي الغربي من ناحية، والإشراكي الأوروبي الشرقي من ناحية أخرى»^(١٢٣).

ويصرف النظر عن الطابع الهذائي الجلي لهذا التضخم المفرط في الطموح الحضاري، ويغض النظر أيضاً عن أن المحاولة الوحيدة التي جرت في التاريخ المعاصر لإغلاق الحدود في وجه «العدو الحضاري الخارجي» واقتلاع «الجرائم التي تبث سم التبعية الفكرية» لثقافته كانت تلك التي شهدتها كينيا في عهد الضمير الصم بقيادة بول بوت والتي أخذت شكل إبادة جماعية لمئات الآلاف من «عملاء الغرب الحضاريين»، فإن ما يذهل في النص أعلاه من حيث الجراءة النظرية تركيبيه المزجي بين «الاستعمار» و«الحضارة»، وصياغته بالتالي لمفهوم «الاستعمار الحضاري».

والواقع أن إيديولوجية الطبقة الكولونيالية الغربيين كان سبق لهم، هم أنفسهم، أن قرنوا بين الاستعمار والحضارة، وتحدثوا عن «استعمار حضاري»، أو «تحضيري» بالآخرى. ولكنهم ما فعلوا ذلك إلا كمحاولة لتبرير الاستعمار في نظر أنفسهم وفي نظر الشعوب المستعمرة على حد سواء. أما حديث مؤلف «ريح الشرق» عن «الاستعمار الحضاري» ففرسه ليس تبرير الموصوف، بل - على العكس - تبجيس الصفة. فالمطلوب هذه المرة هو رأس الحضارة. ولئن قرنت بالاستعمار، أي بذكرى هدامة وبخيرة تاريخية جارحة للغاية بالنسبة إلى العرب كما إلى معظم شعوب العالم الثالث، فإنما لإدانتها ولتحميلها بشحنة وجدانية سلبية من شأنها أن تحرر بصورة آلية ولاشعورية لدى المتلقي شحنة مضادة من الكراهية والعداء.

وعلى هذا النحو، وعلى خلاف الخطاب النهضةي الذي ما تحدث إجمالاً إلا عن الاستعمار العسكري بمفهومه كاحتلال أجنبي، وعلى خلاف الخطاب الثوري الذي انتقل ابتداءً من مرحلة الاستقلالات إلى التركيز على الاستعمار بمفهومه الامبريالي الجديد كظاهرة نفوذ سياسي وهيمنة اقتصادية، وعلى خلاف الخطاب التنموي الذي شدد على التبعية الاقتصادية باعتبارها آخر مويرثات الطبقة الكولونيالية، فإن الخطاب النكوصي المعاصر يضع في رأس أولويات عدائه ما سماه في البداية بـ «الاستعمار الفكري» و«الاستعمار الثقافي»، وما انتهى إلى تسميته - على ما في ذلك من مفارقة - بـ «الاستعمار الحضاري». وعلى معهود عادته في الممارسة البارعة، والديماغوجية، لاسراتيجية التسمية، فإنه يحول أيضاً مفهوم

«التبعية» عن منطق الإقتصادي ليعطيه معنى شديد الجارحية نرجسياً، ألا وهو معنى التبعية الفكرية والحضارية^(١٣٨).

على هذا النحو يتحدث ممثل السلفية المحدث عن «الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة التي تتقدم في بلادنا الدور والريوس» وعن «استمرار التدفق الثقافي والحضاري الغربي واكتساحه مقومات التميز القومي، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية»^(١٣٩). وبدوره يحذر ممثل السلفية السياسية من «الأثار المدمرة للغزو الفكري والروحي للحضارة الغربية... وللهمجة الغربية الفكرية التي صاحبت وأعقبت الهجمة العسكرية»^(١٤٠). بينما يحذر ممثل آخر للسلفية السياسية من السقوط في «حضيض الهزيمة الحضارية المدمرة... والتبعية الفكرية والروحية الكاملة للحضارة الحديثة»^(١٤١).

ولكن تداول مقولة «الاستعمار الحضاري» ومرادفاتها لم يعد محصوراً بالتيارات السلفية، التقليدية منها والمحدثة، بل أضحي - وهذا ما يدلنا على أننا أمام ظاهرة هي أقرب ما تكون إلى الوباء النفسي - رائجاً حتى في خطاب ممثلي التيارات القومية المفتحة بقدر أو بأخر على الحداثة وحوار الثقافات. وعلى هذا النحو لا يتردد مؤلف «مجتمع النخبة» في الحديث عن «الغزو الثقافي والحضاري الأجنبي» وإلى إدانة ما يصر على تسميته - مع باقي دعاة الانفلاق الحضاري - بـ «التبعية الثقافية» باعتباره تجسيدا لظلمة «الثقافة الهجينة» - التي هي «ثقافة النخبة» - على «ثقافة الشعب» وتعبيراً مضاداً لروح الشعب عن «تبعية الطبقة العليا وتأثرها بالبورجوازية الغربية» على قاعدة «التغريب الكامل»^(١٤٢). ولا يكتفي ممثل بارز للاتجاه القومي العربي المعقلن بالحديث عن «التلوث الثقافي والاستلاب الثقافي» نتيجة لـ «طغيان النموذج الغربي» فحسب، بل لا يهجم حتى عن الحديث عن «غائلة الامبريالية الثقافية التي تكوّن شكلاً متقدماً من الامبريالية السياسية»^(١٤٣). ويقلو ممثل بارز أيضاً للاتجاه القومي العربي الإسلامي في هذا المنحى فيحدث عن «الامبريالية الحضارية» بوصفها «السلاح الجديد للقوى الامبريالية لإحكام قبضتها على الشعوب»^(١٤٤). على أن ممثل السلفية اليسارية هو من يذهب، في مشروعه لـ «تحدي الحضارة الغربية» إلى أبعد مدى في عملية اقنعة مفهوم «الاستعمار الحضاري»: «فإن كان الاقناني قد نبه من قبل على الاستعمار العسكري المتمثل في الاحتلال، وكنا في أوائل القرن قد أدركنا مخاطر الاستعمار الاقتصادي المتمثل في شركات الاحتكار الدولية، كما حاولنا التنبيه على مخاطر الاستعمار الثقافي بلطف كل شيء سوى مقولات الدين، فإن اليسار الإسلامي» ينبه على مخاطر الاستعمار الحضاري. أي تفرغ الحضارة من داخلها عن طريق القضاء على انتساب الأمة لها حتى تجتث جذورها التي تمدها بأسباب حياتها ويدوم استعمارها»^(١٤٥).

ويواصل مؤلف «الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر» العمل التنظيري باتجاه اقنعة مفهوم «الاستعمار الحضاري»، فيصوغ قانوناً جدلياً غربياً يقيم علاقة تناسب عكسي بين «الاستعمار السياسي» و«الاستعمار الحضاري»: «فكلما خفّت وطأة الأول ازدادت ضراوة الثاني: ففي مرحلة الاستعمار المباشر شنت حملات مباشرة تارة ومبطنة أطواراً أخرى ضد الاسلام... وعندما كان التغريب يفرض فرضاً كان من الواضح أن ذلك يتم بالرغم من إرادة الأمة... وحتى بعض قادة حركات الاستقلال من الفئات المتحررة كنوا في تلك المرحلة يحافظون على كثير من المظاهر الاسلامية... وعندما وصل هؤلاء إلى سدة الحكم في مرحلة الاستقلال خطوا بالبلاد خطوة إضافية على طريق التغريب الفكري... وتعميم النموذج الحضاري الفرنسي... وفرض التبعية... إن الحرب التي شنت ضد الإسلام ورجالها تواصلت ولكن من خلال قوى ترفع أعلاماً غير أعلام الاستعمار، بل تعلن عداها السياسي للاستعمار، مما جعل الحركة تزاد تعقيداً وعمقاً... فقد كان مفهومنا من الاستعمار المباشر ورجالها أن يحاربوا الإسلام وأهله، ولكن لم يفهم الشعب لماذا تواصلت هذه الحرب في عهد الاستقلال وفي العهود التي تلت. بل لماذا ازدادت ضراوة... وازدادت السيطرة الاستعمارية كما ازدادت التبعية للخارج في مختلف المجالات»^(١٤٦).

وكما أن مفاهيم من قبيل «الاستعمار الحضاري» و«الغزو الفكري» و«الامبريالية الثقافية» هي مفاهيم متنافرة تجمع بين ضدتين لا يمكن الجمع بينهما، مما الإستعمار والحضارة، الغزو والفكر،

الإمبريالية والثقافة، كذلك فقد كان من المحتم، حتمية إستدعاء المشكلة لحلها والسعي لترياقه، أن ترى النور مفاهيم المقاومة وصعد الغزو والعدوان، مبنية هي الأخرى على المزاوجة الضدية، من قبيل مفهوم «الامن الثقافي» الذي أخذ يروج استعماله، في الأونة الأخيرة، في الخطاب العربي المعاصر^(١٣١). فهذا المفهوم، المستمد مباشرة من قاموس العرب الوقائنية العسكرية أو الاقتصادية (الامن الداخلي، الامن القومي، الامن الغذائي) يحدد من الثقافة الأجنبية موقفاً سلبياً وحماشياً - وبالتالي إفقارياً بالنسبة إلى الثقافة الوطنية - تقوم «فلسفته» على «المتع» والمصادرة» ومكافحة التسلل والتخريب، بل على «العزل» والحصار الصحي، والتطهير في حال ثبوت «التلوث الثقافي»، ناهيك عما تستلزمه هذه «الفلسفة» من جهاز تنفيذي هو بالضرورة ذو طبيعة قمعية: حرس حدود، رجال جمارك، دوريات تفتيش، عناصر استخبار ومكافحة، رقباء ومقصات رقباء، وما إلى ذلك مما يمكن أن يدخل في وظيفة «الشرطة الثقافية».

لكن إذا ودعنا هذه الصورة الكاريكاتورية جانباً، نجد أن لقولة «الاستعمار الحضاري»، جانباً مفعجاً في مأساويته، فهي إذ تضع الذات العربية في وضع التضاد المطلق مع الحضارة وتطالها بأن تعادياها عداها للاستعمار والإمبريالية، تحكم على هذه الذات بتمزق مأساوي، بل فصامي، يشل طاقاتها على الإقلاق والإنطلاق، ويحبسها في عنق زجاجة التاريخ الكوني، ولا يندرها لمصر آخر غير مصر الأوابد التي كتب عليها الانقراض لعجزها عن التكيف. وبكلمة واحدة، أنها تحكم على هذه الذات بالتميط الخافق في حالة «انحباس حضاري». فعندما تدعى الذات إلى مهااة الحضارة بالاستعمار - والاستعمار مرادف للنفي المطلق للذات - لا يعود أمامها إلا أن تقيم بينها وبين الحضارة علاقة تناف ذي حدين: فاي قبول منها بالحضارة سيكون بمثابة نفي للذات، وكل تأكيد منها للذات سيكون بمثابة نفي للحضارة. ولعل ما من شعب في التاريخ الحديث عانى من مثل هذا الإحراج المأساوي الممبس الممارج كالهنود الحمر. ولقد كان مصيرهم الإبادة والانقراض. ولكن لئن واجه الهنود الحمر هذا الإحراج الانتحاري على أرض الواقع والتاريخ، فإن الذات العربية لا تواجهه لصحن الحظ - هذا إذا جاز الكلام هنا عن حسن حظ - إلا على الورق ومن خلال العين الإيديولوجية المعسوبة^(١٣٢) لمتخبط الخطاب العربي المعاصر من حيث هو خطاب ردة وتكوص. ولا يعنينا هنا أن نخوض في حديث احتمالات أو فرض ترجمة منطوق هذا الخطاب إلى واقع، وما سيقرب من كلفة بشرية وثقافية باهظة على أي محاولة للسبر في طريق «القطيعة الحضارية» كاستراتيجية للمقاومة ضد «الاستعمار الحضاري». ولكن كل ما نود أن نلاحظه أن استراتيجية القطيعة الحضارية هذه، التي تملأها مقولة «الاستعمار الحضاري» كترتياق مضاد، تضع نفسها على طرقي نقيض مباشر مع الاستراتيجية الحضارية لعصر النهضة. فمقولة «الاستعمار الحضاري»، المتعاطمة الرواج في الخطاب العربي المعاصر، ليس من شأنها، في خاتمة المطاف، غير أن تحول الحضارة إلى موضوع غريب وعنصر شديد الأذية والسمية، وغير قابل بالتالي للاستدخال ولا للتمثل^(١٣٣)، وبكلمة واحدة، إنها مقولة مانعة للأرض الحضاري. والحال أن كل الاستراتيجية النهضة لم تكن، في مختلف رواياتها وتلاوينها، إلا محاولة لتسهيل هذا الأرض الحضاري. ولا يتسع المجال هنا لعرض شتي التخريجات التي اعتمدتها استراتيجية الرواد النهضةيين للفصل بين الحضارة وحماها المستعمر، ولتحويلها إلى موضوع مقبول من الذات وغير متناف معها، وقابل بالتالي للاستدخال والتمثل. ومن هذه التخريجات، كما رأينا، القول بأن الأخذ عن أوروبا إنما هو مجرد استرداد لما أخذته عنا. ومنها أيضاً التذكير بأن الذات ملزمة، بمقتضى قواعدها الذاتية، بطلب العلم «وأي في الصين»، ومنها أيضاً إقامة علاقة تناف لا بين الذات والحضارة، بل على العكس بين الذات والاتحطاط. فالاحتياط عرض عارض في حياة الذات وتاريخها. وهي إذا ما نهضت من عثرتها وتقدمت، ولو بالانقباس عن غيرها، فإنما تنضو عنها التآخر الدخيل عليها وتستعيد حالتها الأصلية التي هي بلغة الطهطاري «التقدمية»، وإنما في هذا المنحى جرى التأكيد، من خلال توظيف جدلي لصفة «الحقيقية»، على التلاطيق بين الإسلام والحضارة الحديثة، أو «المدنية» كما كان يُؤثر الرواد النهضةيون أن يقولوا، وذلك سواء باتجاه القول مع محمد عبده بأن «المدنية الحقيقية مطابقة للإسلام»، أو باتجاه القول مع تلميذه محمد فريد وجدي بأن «الإسلام

الحقيقي مطابق للعدنية»^(٣٣٠). وقد أوغل هذا الأخير في هذا الاتجاه إلى حد القول في كتابه ذي العنوان الدال: «المدنية والإسلام»: «إن كل ترقى يحصل في العالم، وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال، ليس إلا تقريباً إلى الإسلام» وإن كل ما يقرأه من قواعد المدنية العصرية ليس بالنسبة إلى قواعد الديانة الإسلامية إلا كشعاع من شمس أو قطرة من بحر»^(٣٣١). وفي هذا السياق جرى التأكيد على وحدة الجنس البشري ووحدة العقل البشري - وهي الوحدة التي يؤكد بها منطق الخطاب القرآني الكريم ومنطوقه معاً: فيما أن الإسلام هو دين العقل، فكل ما يقبله العقل يقبله الإسلام. وعلى قاعدة هذه النزعة العقلية الكونية، ودوماً ضمن إطار المسعى إلى تخفيف التوتر بين الموروث الإسلامي والوالد الغربي، جرت محاولة واسعة النطاق، وعظيمة الجدوى، لاستدخال المفاهيم الأساسية للفكر الغربي الحديث ولتبنيها عن طريق التوحيد بينها وبين ما هو قريب إليها من المفاهيم التقليدية للفكر الإسلامي بعد إخضاعها لعملية تحويل في المعنى وتطوير في المداول. وعلى هذا النهج انقلبت المصلحة تدريجياً إلى المنفعة، والضرورة إلى الديمقراطية البرلمانية، والإجماع إلى الرأي العام، وأصبح الإسلام نفسه مرادفاً للتقدم»^(٣٣٢). بالطبع، هذا لا يعني أن التوتر لم يكن في الأصل شديداً، ولا أن الاختلاف لم يكن عقيقاً ولا سيما أنه ما كان، على حد تعبير أحمد أمين، «اختلافاً بسيطاً كالذي يكون بين أفراد الصنف الواحد، ولكنه اختلاف كبير كالذي يكون بين الأصناف المتعددة»^(٣٣٣). ولكن من الممكن أن نقول مع أحمد أمين كذلك، إن العملية النهضوية لم يكن لها من هدف آخر سوى صهر تلك «الخلاقات الكثيرة في بوتقة واحدة»، وإن «عمل المصلحين» لم يكن له من قوام آخر سوى «إشعال النار تحتها حتى يتم امتزاجها ويذهب زبداء»^(٣٣٤).

والحال أن استراتيجية اللام والصور هذه، التي كانت العنوان الأبرز في الخطاب النهضوي، هي التي يستعاض عنها اليوم، في الخطاب العربي المعصوب، بما يمكن أن نسميه استراتيجية فك ارتباط، ولكن ليس بغية تخفيف التوتر كما في الحالات الحربية الفعلية، بل على العكس، بغية تشديد التوتر من جديد وتصعيده إلى تناف استقطابي مطلق بحيث لا يعود أي ولد من الحضارة الحديثة الموصومة بأنها «فرنجية» يقلق التناظر مع أي موروث من الحضارة العربية الإسلامية. وإذا عدنا إلى صورة صاحب كتاب «زعماة الإصلاح» قلنا إن منتجي الخطاب العربي المعاصر المضاد للنهضة لا داب لهم، هم أيضاً، سوى «إشعال النار وتأجيحها، ولكن هذه المرة يفرض فك اللصام وإعادة فرز ما التام وانصهر. وعلى هذا النحو يصوغ ممثل السلفية الحديثة قانوناً للعلاقة بين «تيارات الفكر الموروث من جهة، وتيارات الفكر الوافد من جهة أخرى» هو قانون المواجهة والصدام الذي هو - فضلاً عن ذلك - قانون صدام لو حادت عنه «شعوب المنطقة» المكتسحة بـ «التدفق الثقافي والحضاري الغربي» قيد أنملة، ومالت به نحو التوفيق والمهادنة، لحكمت على نفسها بإمحاء الذات وبالإسماخ إلى «نوع من القدرة المُنَهرة، يتقنون بعضاً من الصناعات بغير انتماء ولا هوية»^(٣٣٥).

وتأكيداً لهذه العلاقة الضدية التي هي العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تجمع بين القطبين المتنافسين، الموروث والوافد، لا يهجم ممثل السلفية التقليدية عن الطعن في واحد من أكبر وأثمن المبادئ التي أقرتها - مع الإسلام - البشرية المتحضرة، فيجاهر بعدم إيمانه بوحدة العقل البشري ويدمج هذه الوحدة بأنها مفالطة تفريرية: «لقد كان من أكبر المغالطات التي روجها التغريب والفكر الثقافي أن لا فرق بين العقل العربي والعقل الغربي... إلى غير ذلك من الإدعاءات التي ردها دعاة التغريب في محاولة للتعمية عن الفوارق الذاتية والنفسية والعقلية الواضحة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، وبين المزاج النفسي الذي كونته جذور أساسية مستمدة من الإسلام في الأمة العربية، ومن الوثنية الإغريقية في الغرب»^(٣٣٦). ولئن مثل التعليم الحديث بمعناه الديمقراطي المعمم واحداً من أهم الانجازات التي تمخض عنها إقرار البشرية المتحضرة بوحدة العقل البشري، ولئن مثل هذا التعليم في الوقت نفسه العلة النهضوية الأولى التي عقد عليها جميع «زعماة الإصلاح في العصر الحديث» بلا استثناء الآمال الكبار في تجسير

الهوة بين التأخر والتقدم، والانتقال من حال الانحطاط إلى حال الحضارة، فإن هذا التعليم الحديث - الذي ما كان لولاه ليكون للنهضة من معنى - هو الذي يُتخذ اليوم، في الخطاب العربي المعصوب، هدفاً للطن والتجريح بحجة أنه ناتج «تغريب» وعامل «تغريب». فممثل السلفية المصدلة لا يتردد في أن يدين بجرة قلم ليس فقط كل «من تأثروا بالثقافة الغربية من أبناء البعثات أو مدارس التبشير أو المدارس المحلية الحديثة»^(٣٣٣)، بل كذلك، وبالأصل، «نمو التعليم الحديث» الذي لم يؤد إلا إلى «نمو نزعة التوجه الحضاري للغرب، كنزعة فكرية واكب الزحف الغربي على الوطن العربي»^(٣٣٤).

وانطلاقاً من أن مجانب الغزو الثقافي - الحضاري هو الأخطر والأشد فاعلية، يشن داعية القطعية الحضارية هجومه الأكثر تركيزاً على «التعليم الحديث» لأنه بدوره هو الجانب الأخطر والأشد فاعلية من جوانب «الغزو الثقافي - الحضاري» لأن من شأنه أن «يجعل الغرب يدخل العقول والبيوت» ويقوض «أساسات استقلال الأمة ووحدتها وهويتها» من داخلها ويفرض «أفكاره وإيديولوجياته وثقافته وحضارته ونهج حياته وأنماطه المعيشية». فالتعليم الحديث هو نيت غريب استزرعه الاستعمار - بعد اقتلاع النبت الأصلي - ليكون، في حال غيابه، وكيلة الحاضر أبداً وعامله الفاعل دوماً. وعلى هذا، «عندما اجتاحت الغرب بقوات العسكرية بلادنا وأحكم قبضته السياسية عليها، راح يعمل على تحطيم كل مقوماتها الأساسية التي تشكل استقلالاً عنه وبديلاً له، فأقام مدارس وكليات التبشيرية والعلمانية وجامعاته الحديثة لكي يخرج جيشاً من المثقفين الموالين له، ممن ينسلخون عن ثقافة الإسلام ويتبعون ثقافة الغرب». وبالمقابل «فقد ضرب المثقف الإسلامي والمدرسة الإسلامية»، وألقى «المنهاج الإسلامي من المدارس والتعليم» وعمل «على تحطيم كبريات الجامعات الإسلامية، إما بالإهمال، وإما بعدم الاعتراف بشهاداتها، وإما بالدعم الذي قدم للجامعات والمدارس ذات النمط الغربي». وشن «الغزاة الغربيون» «إرهاباً فكرياً ضد كل من يرفض الأنماط الغربية ويستمسك بأنماطنا الأصلية»، فـ «عمدوا إلى الانتقاص من قدر العلماء والمثقفين الإسلاميين... وعملوا على إبعادهم عن المراكز العامة، بما في ذلك مراكز القضاء المدني والتدريس، وأحلوا جامعيين مغربيين مكانهم يطبقون القانون الوهمي والمناهج العلمانية»^(٣٣٥).

ولا يتردد ناقد «مجتمع النخبة» الذي هو بالتعريف «مجتمع تغريب» في تسديد أقسى ضرباته للمدرسة العربية الحديثة من حيث هي نتاج مباشر للتغريب ومصدر لإعادة إنتاجه في أن معاً. فـ «تاريخ المدرسة العربية الحديثة، منذ قيامها على يد المبشرين الأوائل، يعكس الوظيفة الضامة التي أنيطت بها. فهي تهدف، على صعيد التعليم أو نقل القيم، إلى انتزاع فئة المتعلمين من بيئتهم وربطهم بنسق فكري وحضاري آخر... وتخلق لامنتمياً، مغريباً، معادياً للمجتمع، يعتبر تعليمه واسطة للصعود والترفع»^(٣٣٦) وأهلية للدخول وسط الحياة الحديثة والتمتع بنمط الحياة الغربي الحديث^(٣٣٧).

واستراتيجية فك الارتباط الحضاري، الكامنة وراء تسعير حملة التشكيك في التعليم الحديث الناقل لجرثومة ما أمسى يسمى حتى بـ «التبعية المدرسية»^(٣٣٨)، تتجلى أيضاً من خلال العداء المتزايد الذي باتت تقابل به فكرة القومية العربية في خطاب الارتداد عن عصر النهضة. فالقومية العربية، التي كانت واحدة من أثنى ثمار شجرة النهضة وأبكرها إنباعاً، مثلت أيضاً مخرجاً ذكياً لإشكالية لا تخلو من صعوبة، وهي إشكالية معاداة الاستعمار الغربي بدون سحب هذه المعاداة على الحضارة الغربية، وبالتالي الحديثة. ولكن بالضبط من حيث أن القومية العربية مثلت حلاً ناجحاً لمعاداة الانفتاح على العصر بدون خسران الذاتية والهوية، فقد باتت مستهدفة طعنًا وتجريحاً من قبل دعاة القطعية الحضارية. وعلى هذا النحو يتبارى ممثلو التيارات السلفية، ولا سيما منها السلفية السياسية، في التشنيع على القومية العربية والطن فيها، لا نظرياً بل جيولوجياً في المقام الأول، برميها بأنها من طمي «الفكر الوافد» ومن نتاج «الغزو الفكري» الغربي، بل من اصطلاح المستعمرين وصناعاتهم من «نصاري الشام». وعلى الرغم مما يفترض أن يكون هنا من تباين في وجهات النظر بين دعاة السلفية اليمينية واليسارية، فإن العداء للقومية العربية والتشكيك في شرعيتها الجيولوجية ورميها بالعدالة السياسية والحضارية للغرب ودمغها بالغيتوية النصرانية يؤلف بينهم قاسماً مشتركاً أكبر. وعلى هذا النحو يعلن ممثل السلفية اليسارية أن القومية

«أثر من آثار التفريب»، وأن الاستعمار هو الذي حمل الفكرة القومية إلى خارج أوروبا «كي يسيطر بها على الشعوب غير الأوروبية»، وأن الغرب هو الذي «نشر الفكرة القومية عن طريق الإرساليات والنداس الأجنبية، خاصة في الشام ولبنان، وتعليم أبناء العرب وتربيتهم على الفكرة القومية، سلفاً لهم عن الأمة الإسلامية»، وأنه «لما كان كثير من المفكرين العرب ورواد النهضة الأتراك قد تعلموا في الغرب وعاشوا فيه، فقد حملوا الفكرة القومية كما حملوا الأفكار الأخرى، مثل الحرية والعدالة والديمقراطية والاشتراكية، وروجوا لها جميعاً في الأمة العربية»، وفي مقدمتهم «الإخوة نصاري الشام» الذين «كانوا أكثر الطوائف في الأمة عرضة للأثر الأجنبي والتفريب، فكانوا أسبق الطوائف أيضاً إلى الوقوع في الحيلة» وتبني الدعوة القومية^(٣١).

وتتصاعد ضراوة الهجوم على القومية العربية، أصلاً وفصلاً، مع مؤلف «حتمية الحل الإسلامي». فكير المتطرفين المعاصرين للسلفية السياسية لا يخرج من الغلو إلى حد التوكيد بأن «اللزعة الوطنية والقومية ظهرت في دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلماني الذي خلفه الاستعمار الغربي، وأن اللزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ممثلاً في مؤسساته التبشيرية والاستشراقية، وفي اليهودية العالمية ممثلة في منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها، وأن الاستعمار استعان في الدولة العثمانية بيهود الدومنة الذين روجوا للزعة الطورانية في تركيا، وبنصاري الشام الذين روجوا للزعة القومية العربية في بلاد الشام والعرب، فلما ظهرت اللزعتان القتل المسلمون»^(٣٢).

ولا يتردد ممثل آخر للسلفية السياسية «اليمينية» في إدانة القومية العربية بوصفها تعبيراً عن «سطوة الحضارة الغربية وانقياد المسلمين لها»، تلك السطوة التي كان مقيضاً لها أن تستمر وتتأبد لولا أن «اليقظة التي أحدثها الاستعمار الفاشم لبلادنا، وبروز الفكر العلماني ودعوة القومية العربية بين متقفينا، نبهت المشاعر وأنعشت الفكرة الإسلامية، فتحررت الجماعات الإسلامية في أكثر من بلد عربي وإسلامي لتحد من سطوة الحضارة الغربية وانقياد المسلمين لها... وقد نجحت الدعوة الإسلامية في تخفيف وطأة هذا الغزو شيئاً فشيئاً حتى تراجمت فكرة العلمانية وصيحة القومية العربية، وتلفتت أعين المسلمين على حقيقة دينهم، وتبنتهم الأمة إلى خطر الانقياد الأعمى للقائين بأن سبيل النهوض من كبوتنا هو محاكاة الغرب في كل أنظمة حياته»^(٣٣).

ولا تحظى العروبة بقلم مؤلف «حوار مع الأجيال» - وهو أيضاً من إيديولوجيي السلفية السياسية - بأكثر من الوصف بأنها «مكتسة»، ناهيك عن أنها مكتسة بيد الاستعمار: «إن المستعمرين كانوا حريصين على إيجاد قومية عربية في منطقتنا تكون قاعدتها الجنس، وكان الغرض من سياستهم هذه كسب الأتراك منافسهم بمكتسبة العروبة»^(٣٤).

ومثل هذا التركيز على لحظة النشوء، بغية التشكيك «بطبيعة وتركيب وتكوين الحركة القومية وطبيعة ارتباطاتها وارتباطاتها الخارجية»، يطالنا أيضاً في القراءة السلفية الحديثة التي يقدمها الباحث المغربي عبد الإله بلقرين عن الفكرة القومية العربية باعتبارها «حصيلة مباشرة للاختراق الأوروبي»، ارتبط نشوؤها - هي وشقيقتها التوأم الدعوة العلمانية - «بمدخل الغرب مسرح السياسة» في العالم العربي والإسلامي، وبمساعده إلى تفكيك بني الامبراطورية العثمانية الجامعة، وفصم «الرابطة العثمانية التي أريد لها أن تكون لوئاً من ألوان التوحيد العربي - التركي في إطار إسلامي». فعن طريق مثل هذا الربط يغدو «بالإمكان جلاء حقيقة العلاقة التي نشأت بين الموقف القومي الخارج لتوه عنياً من رحم الامبراطورية وطموحاً لإزالتها سياسياً، وبين الاستعمار الذي رعى هذا الموقف برعايته مصالح أطرافه اقتصادياً وسياسياً ودينيّاً. ونحن في معرض هذا التحديد الأولي لتلك العلاقة لا نريد الذهاب إلى أبعد من تسجيل واقعة تاريخية، أي لا نريد أن نرتب عليها حكماً يرى في حركة الاستقلال القومي النافضة حركة سياسية عميلة للغرب، على الرغم من أنها هادنة وشاركت حملته الرامية إلى تفكيك الامبراطورية وسلمت لاحقاً بانداباته (كذا)، بل نتوخى من هذا تبديد الزعم الذي لازم الحركة القومية العربية، فكرياً

المختطفون العرب والتراث

وممارسة، على امتداد قرن ونصف، والذي جهد كثيراً لإقامة عوازل وهمية - غير قادرة على الصمود أمام المعرفة وحقائق التاريخ - بين الاستعمار والنهوض القومي^(٣٧).

ولا يخفى أن الغرض من هذا التركيز في تاريخ القومية العربية على لحظة النشوء، دون لحظة التطور والنضج، هو تأنيث القومية العربية كمنظر فرعي من عملية تأنيث عصر النهضة ككل من حيث هو عصر يتدرج بنمائه تحت عنوان جريمة قتل الأب. ويقوم منطق عملية التأنيث هذه على إظهار القومية العربية وكأنها تحتل موقعها بالضرورة في قطب التمازج والتناهي مع الإسلام، ممثلاً بالأب العشائري الحامي، وصولاً إلى حد التآمر والقتل. ولكن ما يسكت عنه خطاب هذا التأنيث أن القومية العربية المشرقية لم يكن أمامها من خيار آخر، في مرحلة نشوئها، سوى أن تتقف موقف المعارضة والمناوأة - وإن بدرجات متفاوتة - تجاه الاحتلال الفعلي الوحيد القائم لحظتها على الأرض، أي الاحتلال العشائري. كما أن ما يسكت عنه خطاب التأنيث هو أن مناهضتها لهذا الاحتلال لا تعود إلى أنه كان إسلامياً، بل إلى أنه كان عثمانياً - تركيا. بل أكثر من ذلك، فإن ما يسكت عنه الخطاب التأنيثي هو أن «إسلامية» الاحتلال العشائري - التركي هي التي حالت بين القومية العربية وبين اتخاذ موقف جذري في مناهضته. فالعديد من القوميين العرب الأوائل، من مسلمين ومسيحيين - ومنهم البستانيان بطرس وسليم - كانوا ذوي نزعة عثمانية، يقصرون برنامجهم القومي على طلب الحكم الذاتي أو المساواة للعرب ضمن إطار الدولة العثمانية دون أن يتعدوه إلى طلب الانسلاخ عن دولة الخلافة التي كان بعضهم يعدها درعاً واقية في وجه أطماع الاستعماريين^(٣٨) الأوروبيين ولم يقيض للقومية العربية أن تتحول إلى الجذرية تحولاً تاماً إلا عندما سقط اليراقع العثماني الإسلامي عن الاحتلال التركي وإفسار سياسة الترتيبك عن وجهها بلا قناع^(٣٩). وما يضرب عنه صفحاً نفاة القومية العربية من المنضوين تحت لواء السلفية السياسية هو أن القومية العربية الجذرية لم يعد لها من خصم تواجهه على امتداد خمسة عقود، ومنذ افتضاح أمر اتفاقية سايكس - بيكو، سوى الاستعمار الأوروبي. كما أن ما يضربون عنه صفحاً هو أن ذروة النضج في تطور القومية العربية قد توافقت وتطابقت مع ذروة التصعيد في الإسراع مع الاستعمار الأوروبي والأمبريالية الغربية في عهد قيادة عبدالناصر لحركة القومية العربية ولحركة التحرر الوطني العربي في أن معاً.

على أن صورة الإرتداد عن المقولات النهضوية الفكرية مثل القومية العربية والتعليم الحديث ووحدة العقل البشري والانفتاح الحضاري لا تكتمل ما لم نشر إلى المحاولات الجارية على قدم وساق في الخطاب العربي المعاصر المعصوب لفسخ ذلك البند من بنود الاستراتيجية النهضوية الذي يمكن أن يعد أكثرها فاعلية وأجداً مردوداً، والذي يتمثل بالمسعى إلى تهيئة المفاهيم الأساسية الطارئة لتجربة التقدم الغربي عن طريق ربطها ومطابقتها بما يضارعه من تليد مفاهيم الفكر العربي الإسلامي المنعقد عليها الإجماع. ولتأخذ مثلاً الديسوقراطية. فمن المتفق عليه أن زعماء الإصلاح، على اختلاف مشاربهم، اعتبروا أن دلتوق الغرب راجع أساساً إلى نظامه السياسي الضامن في رايمهم للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق، بما فيه البلاد الإسلامية، راجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد^(٤٠). وعلى الرغم من أن طرْحاً كهذا، يرجع التقدم والتأخر إلى طبيعة المؤسسة السياسية، هو بطبيعته أدخل في الإشكالية الليبرالية منه في الإشكالية السلفية، فقد تبناه أيضاً السلفيون من الإصلاحيين، «فتحدثوا هم أيضاً عن تقابل الشرق والغرب، وحصروا المشكل في نظام السلطة، وصبوا جام غضبهم على الاستبداد الذي اعتبروه السبب الأول في الانحطاط، ودعوا إلى تقييد السلطة بأصول العدل الإسلامي»^(٤١). وإنما من هذا التلاقي بين الليبراليين والسلفيين من الإصلاحيين أعيد إحياء مفهوم «الشورى»، ذي المرجعية الإسلامية، ليكون مرادفاً وديفاً معاً لمفهوم «الديموقراطية»، ذي المرجعية الغربية. وعلى هذا النحو، وعلى الرغم من الوقع الاجتبي السافر للفظ «الديموقراطية»، فقد احتل مكانه، بسهولة في رأس المدونة الإيديولوجية لعصر النهضة ودخل - عبر الصحافة - في دائرة التداول اليومي، مستفيداً في ذلك من شرعية النسب التي أسبغها عليه ربطه المعنوي بمفهوم الشورى. والحال أن هذا الربط هو ما يعاد اليوم

فك نزولاً عند مقتضيات القطيعة المزدوجة مع النهضة ومع الحضارة، وتطبيقاً لتكتيك تسخير التناقض بين الفكر الوافد، والفكر الموروث، وتصعيده إلى درجة التناهي المطلق. وهكذا، وعلى الرغم من كل الراجح الذي باتت تحظى به كلمة «الديموقراطية» في الخطاب العربي المعاصر بعد أن استردت الإشكالية الليبرالية بعضاً من اعتبارها، ويعد أن أضفى الفكر السياسي العربي بعمق من جديد، تحت وطأة إحباطات المرحلة الثورية التي سعت إلى حل الإشكالية الليبرالية بحرقها، إلى تحصيل الدكتاتورية - أي مرة ثانية الاستبداد - ونزماً قد تجوز تسميته بصغر الانحطاط العربي الثاني، إذن على الرغم من هذا الراجح، أو ربما بسببه، فإن دعاء القطيعة الحضارية - الملزمة بمنطقها بالذات كما رأينا بأن تكون كلية - لم يتوانوا عن خوض حريهم الشاملة على جبهة «الديموقراطية» أيضاً من خلال العمل على فك الارتباط بينها وبين «الشورى» وعلى هذا النحو، وانطلاقاً من أن «مصطلح الديمقراطية فلسفة متكاملة لها جذورها وانتماؤها وكيانها»، يعلن ممثل بارز للسلفية السياسية تأييده للرأي القائل بعدم جواز الخلط بين كلمة ديموقراطية، وهي كلمة غربية نعرف كلنا أصلها، وبين كلمة الشورى، ويؤكد أن «الإسلام لا يقبل هذه الإسقاطات، لا تركيبة إشتراكية إجتماعية، ولا تركيبة ديموقراطية ليبرالية فردية. فالإسلام منظومة متكاملة من المبادئ، لكل مبدأ كثافة معينة وله حجم معين وله نسبة معينة في بناء الإسلام الكلي، ولا يجوز إطلاقاً أن نسقط على الإسلام لا مفاهيم شرقية ولا مفاهيم غربية»^(٣٣). ويتطور ممثل آخر للسلفية السياسية فكرة الطلاق المبني هذه بين مفهوم «الديموقراطية» الغربي و«الشورى» الإسلامي فيقول: «نعلم جميعاً أن الديمقراطية نظام شرعي بدأ كرد فعل للنظم الاستبدادية والدكتاتورية، ومثل هذا النظام الذي يعين حكم الشعب بالشعب، أو النظام البرلماني أو النيابي أو البرلماني الرئاسي أو ما شاكل ذلك من ترتيبات تخفف من حدة الاستبداد والدكتاتورية، هذه الأنظمة كلها لا يقربها الإسلام، ولا يصح أن يقال إن الإسلام نظام دكتاتوري أو ديموقراطي أو نيابي أو برلماني، فالإسلام له نظامه الخاص وله ضوابطه وقبوه ومعلله وأوضاعه. كل ما في الأمر أن بعض مزاي الديمقراطية - من الاعتماد على الشورى أحياناً - قالوا إنها تتلقت مع بعض مبادئ الإسلام. ولكن هذا لا يعني أن الإسلام نظام ديموقراطي بالمعنى الذي يراد... لذلك ينبغي ألا تخلط بين هذه المصطلحات... وبين الإسلام، ونزج به ضمن هذه الأنظمة. كل هذه الأنظمة في الحقيقة مغايرة للإسلام... وإن النظام الديمقراطي الذي يعتمد على تمثيل كل فئات الشعب - في الحقيقة - لا يتفق مع الإسلام»^(٣٤).

وربما كان خير من أفصح عن خطاب فك الارتباط هذا هو عطا طایل - وهو بالأصل من مستهلكي هذا الخطاب وليس من منتجي - عندما قال أمام قضاته: «هذه الكلمة [الديموقراطية] ليست من الإسلام في شيء، لأن الديمقراطية هي حكم الشعب نفسه بنفسه، فيستطيع مجلس الشعب أن يقر أي قرار توافق عليه الأغلبية دون الرجوع لكتاب الله... فلفظ الديمقراطية هذا مرفوض لدى المسلمين، وأن يكون لنا منهج لا كتاب الله... فإن الحكم إلا لله»^(٣٥).

وإذا كنا هنا أمام محض مصادرات لا تتسم بالعمق النظري، فإن مؤلف كتاب «الإسلام في معركة الحضارة» ينتظم، من خلال مثال «الديموقراطية»، لإيفاء خطاب فك الارتباط حقّه من التنتظر. وهو لا يستعمل أصلاً تعبير «الديموقراطية» إلا محاطاً بمزدوجين إشارة منه إلى تحفظه على استعمال هذا المصطلح - وغيره من المصطلحات الحاملة للوثّة «التغريب» - مؤكداً أن «ثمة معضلة تواجه كل باحث يرفض التغريب ويسعى إلى العودة إلى الأصول... وهي مشكلة استخدام أو عدم استخدام المصطلحات الغائصة في العصر الراهن مثل الديمقراطية، الدكتاتورية، الاشتراكية، حقوق الإنسان، المساواة، المواطنة، وغيرها كثير». وإذا كان، على الرغم من «تسجيل التحفظ على استخدام مصطلح الديمقراطية»، يعلن عن «القبول باستخدامه» - وإن محاطاً دوماً بمزدوجين - فإننا لنتمكن من الدخول في نقاش مع الذين تنفقوا في مدارس الغرب واستعاروا ما استخدمت تلك المدارس من مصطلحات ومدلولات وابتعدوا عن المدرسة الإسلامية وما استخدمتها من مصطلحات ومدلولات. وبهذا لا يكون الهدف من هذا الاستخدام المشروط لتعبير «الديموقراطية» وتكريس المصطلح الأجنبي، بل خطوة «على

المثقفون العرب والثرات

طريق التخلي عنه تدريجياً. والموقع الأصح من الناحية العلمية الصرف هو موقف من يرفض استخدام المصطلحات الشائنة في العصر الراهن جملة وتفصيلاً، ولا يخاطب الناس إلا بـ «المصطلحات الإسلامية التراثية»، إذ أن «المجتمع الإسلامي» لا يقبل سوى «المصطلح الاسلامي». ومن «التناقض التشويهي» ومن «الخطورة» بكان في أن معاً «استخدام المصطلح نفسه مع إعطائه محتوى إسلامياً». فنهج كهذا ليس من شأنه سوى أن يثير «التباسات وشبهات قد تفيد فكر التغريب ولا تخدم عملية استعادة الهوية والأصالة والمصطلح على أساس الإسلام. ولكن بانتظار استعادة هذه الهوية البريئة من كل تلوث والخلاص من هذا الأخطبوط [التغريب] المتعدد الأيدي والأرجل، الماصات دماء والناقثات سموها، فقد يكون مباحاً، «من أجل مد جسور الحوار مع مئات الآلاف وربما ملايين المثقفين الذين اعتادوا استخدام المصطلح الأجنبي، التعامل مع هذا المصطلح تعاملأ عازلاً مانعاً للتلوث (يقوم المزدوجان هنا بدور القفاز الواقي)، مقيداً بالحرص على التنبيه إلى «سلبياته ومحاذيره» وبالتشديد على ضرورة إمساك «القوى الشعبية الأصلية»، البريئة من لوثة التغريب، «الموصولة الشرايين بالإسلام والتراث والتاريخ»، بـ «قضية الديمقراطية» لتعمل على «إزالة الغموض المحيط بها، وإنهاء وقعها الأجنبي»، وإعادة النظر في موضوعها ومحتواها، وحتى اسمها، على أرض أخرى، وتحت سقف معايير ومقاييس أخرى»^(٣٧٧).

وإذا كان هذا شأن «الديموقراطية» الموصولة نسباً بشجرة «الشورى»، فعاداً يمكن أن يكون إذن شأن مفهوم مثل «العلمانية» بقي، بالنسبة إلى الإصلاحيين النهضويين، مفهوماً خلافاً، ولم يقبض له أن يحظى من مدونة الفكر الإسلامي الخروث بمفهوم يرادفه أو يُشاكِله لينزع عنه، بالتالي، صفة «الوفود» والاستيراد؟ والواقع أنه إذا كان خطاب الردة لا يزال بيدي خيلاً وتتردأ في الطعن في مفهوم «الديموقراطية» والتتصل منه، فليس هناك في الخطاب العربي المعاصر المعصوب من لم يعد يجترىء على مفهوم «العلمانية» تشكيكاً وتجريحاً وإنكاراً وتبرؤاً في مناسبة وغير مناسبة. وقد استبجحت «العلمانية» حتى باتت تكافئ، بشكل آلي، «مهمة» أو «سبة». وكما يقول فؤاد زكريا، وهو من القلة القليلة التي ما زالت تجهز بانتقامها العلماني، فقد أصبح لفظ العلمانية يحمل من المعاني السلبية المذمومة إلى حد بات معه «يكفي» في حياتنا الفكرية المعاصرة، أن يوصف أي اتجاه، أو أي شخص، بأنه علماني، لكي يعد موضوعاً ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه»^(٣٧٨). ويمكن القول، ناهيك عن ذلك، أن العلمانية أضحت «مكسر عصا» لكل مبتدئ في ممارسة الخطاب العربي المعاصر. على هذا النحو نستطيع أن نقرا - وهذه عينة ليس إلا مما هو متداول في الصحافة الفكرية العربية اليوم - أن العلمانية ما هي إلا «حوصلة للسيطرة الاستعمارية السياسية والاقتصادية والثقافية على المنطقة العربية» ولم تعد إلى خلق ثقافة وطنية وقومية بقدر ما كرست ثقافة النخبة المعزولة عن الجمهور والمشدودة إلى التقليد الرث والتزجمة»^(٣٧٩). وإذا كان الإطار المرجعي لمُصدر هذا الحكم هو كتاب برهان غليون عن «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات»، وأسوأ ما في الأمر أن دين النخبة هذا، على خلاف دين الشعب، لم يكن ديناً أصيلاً ذاتي النشأ، بل كان ديناً، بأسوأ الباطنية والتعريب. «فالعلمانية لم تنبث هنا من الصراع الاجتماعي الداخلي... ولكنها نشأت عن طريق التبنين من قبل نخبة محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب». وعلى هذا النحو «جاءت العلمانية العربية كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة» وكاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد من السلطة وتحرير الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضبط الوحيدة بيد المعدمين من السلطة والعلو، فكانت «تقاليد وممارسات وأغمة تقاهم وعلى من نمط جديد، وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة». وعلى هذا لا يكفي القول: بأن إشكالية العلمانية «تبدو عندنا مصطنعة منقولة عن الغرب»، بل ينبغي أن يضاف القول: بأنها تحولها إلى «دين جديد لفتة جديدة اجتماعية، قد تحللت أيضاً «أداة قمع اجتماعي وسياسي» بيد هذه الفئة النخبوية ضد الغالبية الشعبية وإيديولوجيا تبريره لضرب حرية الاعتقاد الأساسية، محرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي»، و«وسيلة للتعطيل على اندعام هذه الحرية في الواقع والممارسة» وعلى «الاحتكار المطلق لحرية الرأي والتعبير والتنظيم» من قبل «دولة النخبة المصرية»^(٣٨٠). ولكن إذا كان

داعية ما يمكن أن نسميه بـ «السلفية الشعبوية» ويكتفي على هذا النحو بأن يضع كلاً من العلمانية والديمقراطية على طرفي نقيض^{١١١}، فإن دعاة السلفية المسيئة لا يرضون بأقل من أن توضع العلمانية في موضع التضاد المألوف مع دين الغالبية الشعبية الذي هو الإسلام. وعلى هذا النحو يؤكد داعية السلفية القومية أن «العلمانية نظاماً، وللإسلام نظاماً، وهما لا يتفقان في أكثر من وجه»^{١١٢}. وبدوره يؤكد داعية ما يمكن أن نسميه بـ «السلفية الوطنية»، أي تلك التي تؤسس الشرعية السياسية على الدين وتريد في الوقت نفسه أن تحافظ على وحدة طوائف الأمة^{١١٣}، في إطار الجماعة الوطنية^{١١٤}، يؤكد أن «محك الصدام بين الإسلام والقومية هو في الجانب العلماني، والقومية العربية قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية، بعيدة عنه ما اقتربت منها، فلا تجتمع علمانية وإسلام»^{١١٥}. أما داعية السلفية التطهيرية، القائمة بإسلام مصمت ومقل على كل ما عداه، فلا يرضيه أقل من المصادرة على أن «الذين يقولون بالعلمانية يتصادمون مع الإسلام حتماً»^{١١٦}.

ولعلنا لا نستطيع أن نهتدي، في الخطاب العربي المعاصر المعصوب، إلى مواقف أكثر اعتدالاً من مسألة العلمانية إلا لدى ممثل العقلانية المعتدلة. وبالفعل، إن العلمانية لا توضع لدى صاحب مشروع «نقد العقل العربي» في موضع التعارض والتناقض مع الإسلام، وإنما فقط في حالة عدم لزوم واستثناء عن الخدمات. وإذا كان سائر السلفيين يتخذونها هدفاً رئيسياً لهجومهم باعتبارها الحلقة الأضعف في الفكر النهضوي والثورة التي يمكن التسلسل منها بسهولة نسبية لهدم كل عمارة الحداثة، فإن ممثل العقلانية المعتدلة يكتفي بالطالبة يسحبها من التداول – ربما بدافع اعتداله، وربما أيضاً بدافع الحرص التكتيكي على سد الثغرة وإنقاذ باقي العمارة. وعلى هذا النحو نراه يعلن، في واحدة من أحدث مداخلاته المتكررة حول العلمانية، أن «الإسلام دين ودولة في آن واحد، وأن «العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام لأنه ليس فيه كنييسة حتى تفصل عن الدولة أو تفصل الدولة عنها»، وأن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير مطابقة مع تلك الحاجات»، وأنه ممن الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي»^{١١٧}.

ويدهي أن مثل هذه الدعوى قابلة للتفنيد من أكثر من زاوية^{١١٨}. فمن الزاوية المنطقية يمكن أن نلاحظ أن العلمانية لا تعني مجرد فصل الكنييسة عن الدولة، بل فصل الدين عن الدولة، والحال إن الإسلام دين. وإن لم يكن فيه كنييسة (بالنسبة إلى الإسلام السني على الأقل)، ومن الناحية المفهومية يمكن أن نلاحظ أن «العلمانية ثابت مركزي من ثوابت العلم والممارسة الديمقراطية، ومن المبادئ المؤسسة للاختيار الديمقراطي»^{١١٩}، وأن واجهة الديمقراطية والعقلانية من عمارة الحداثة ستجتاح بالتالي إذا ما سحبت من تحتها عضادة العلمانية. ولكن بما أننا معنيين هنا فقط برصد أعراض النكوص في الخطاب العربي المعاصر، فسنتكفي بأن نلاحظ أن النص الذي نحن بصددده يشف عن نكوص مثلث الأبعاد:

أولاً: بالنسبة إلى فكر عصر النهضة نفسه، ممثلاً لا في رواده الليبراليين من أمثال بطرس البستاني ففصيح، بل حتى في بعض رواده «الأورثوكسين» من الإصلاحيين السلفيين، ومسببنا هنا أن نقارن بين ما يؤكد في عام ١٩٨٩ صاحب مشروع «نقد العقل العربي» من عدم جواز أو عدم لزوم فصل الدين عن الدولة في الإسلام وبين ما كان قاله، قبل تسعين عاماً بالضبط، رائد كبير للسلفية الإصلاحية، الإمام عبد الرحمن الكواكبي: «يجب على الخاصة منا أن نعلموا العائمة التمييز بين الدين والدولة، لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما، فإذا لم يدرك عاقتنا كان الخطر حقيقاً أبداً وخاصتنا. ولو سالت عاقتنا اليوم عنه لوجدتهم يعتقدون أن الدين لا يقوم إلا بالدولة والدولة لا تقوم إلا بالدين، وأنهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهذا خطأ مبين لأن الفرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها هي غاية دينية محضة، وأعني بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم ومن الشرائع العادلة لهم. وأما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة

على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة. فهو الصلة بين الأفراد الذين يدينون به وبين خالقهم، ولكل إنسان دينه، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة... فإذا لم تميز بين الدولة والدين في عصرنا هذا، بل طلبنا من الدين مساعدة الدولة ومن الدولة مساعدة الدين بناءً على أن كلًّا منهما لا يقوم إلا بالآخر، فمأداً نفعل لوسقطت الدولة؟ أيسقط معها الدين الذي كنا نقول إنها حاميته وإنه قائم بقيامها؟ حاشا وكلاء^(٣٨٧).

ثانياً: بالنسبة إلى فكر الحقبة المتأخرة من عصر النهضة، ممثلاً لا بمنظري العلمانية الخالصة من أمثال أحمد لطفي السيد وعلي عبد الرزاق وسلامة موسى وإسماعيل مظهر، بل حتى في شخص مفكر مثل طه حسين تعلم منذ بداية حياته الفكرية ألا يدخل في صدام مباشر مع الإيديولوجيا الدينية السائدة. فمن الحجة المنطقية عنها التي يعتمد عليها الجابري ليعلم أن «العلمانية غير ذات موضوع في الإسلام»، وهي أنه ليست في الإسلام كنيسة ولا كهنوت، كان طه حسين قد استخلص، قبل خمسين سنة بالضبط، في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» الصادر عام ١٩٢٨، نتيجة معاكسة تامة: «فـ ما دام لا كهنوت في الإسلام، ولم تنشأ فيه طبقة ذات منفعة معينة في سيطرة الدين على المجتمع»، فلن يكون من الممكن «إجراء فصل بين الدين والمدنية» مماثل لذلك الذي أجري في أوروبا فحسب، بل أن ذلك سيكون «أسهل على المسلمين منه على المسيحيين»^(٣٨٨).

ثالثاً: بالنسبة إلى فكر محمد عابد الجابري نفسه. فالجابري الذي يدمج في عام ١٩٨٩ «مسألة العلمانية في العالم العربي» بأنها «مسألة مزيفة» ويطلب بالاستماع عنها شعاعياً بـ «الديمقراطية والمقالات»، كان في كتابه عن «الخطاب العربي المعاصر» الصادر عام ١٩٨٢ قد وجه النقد ـ وعن سداد في رأينا ـ إلى برهان غليون لأنه حكم، في كتابه «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات» على «إشكالية فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر بأنها إشكالية مصطنعة ومثقلة عن الغرب» وأنه طالب بالاستماع عنها بإشكالية أكثر مطابقة منها هي إشكالية «علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة... أي إشكالية الديمقراطية». وقد عزز الجابري نقده لغلليون في حينه بالتساؤل بقوله: «وإشكالية الديمقراطية نفسها، ألا يمكن البرهنة على أنها هي الأخرى ـ إذا انطلقنا من نفس المنطق وسلكنا نفس السبيل ـ «إشكالية مصطنعة ومثقلة عن الغرب»؟^(٣٨٩) ثم خُصص، في حينه أيضاً، إلى الاستنتاج بقوله: «إن الحكم بالزيف على إشكالية فصل الدين عن الدولة في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة «العلمانية»، بل مشكلة «الديمقراطية»، إنما يعني المرور بنفس الإشكالية إلى وجه آخر من وجوها، وليس إلغاؤها أو تجاوزها... فإذا كان هناك من زيف في أحدهما فهو ينسحب بالضرورة على الأخرى، هذا فضلاً عن كون «الديمقراطية»، لغة وإشكالية، مثقلة إلينا هي الأخرى عن الغرب بنفس الدرجة التي هي مثقلة إلينا، من نفس المصدر، «العلمانية» مصطلحاً وإشكالية... إذن فمن المواقع الإستمولوجية الذي ننظر منه إلى الأشياء نقول إنه إذا كان هناك من زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذاك في الخطاب السياسي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون الإشكالية التي يعبر عنها مصطنعة عندنا، مثقلة عن الغرب، فـالإشكالية ستظل هي هي سواء سميناهم بهذا الاسم أو ذاك... إذا كان هناك من زيف أو التباس فإنما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطق الخطاب ومضمونه، في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة»^(٣٩٠).

وبيديه أننا لو كنا نأخذ نحن أيضاً بالمنظور الإستمولوجي لما كان عسيراً علينا، ونحن نعلم على هذا النصر انقلاب الجابري بزوايا ١٨٠ درجة على نفسه وتماهي عام ١٩٨٩ في الموقف الفكري مع منقوده لعام ١٩٨٢، أن نرجع بدورنا هذا التناقض الذاتي إلى «انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه». ولكن بما أننا نأخذ أساساً بالمنظور السيكلولوجي، فإننا نؤثر أن نتكلم بالأحرى عن تكوص، وبالفعل، كان الجابري نفسه قد استعار مصطلح إبراهيم بن سيار النظام، «التكلم المعتزلي المشهور بتميز أبي هذيل العلاف»، الذي يميز بين «حركة النقلة» و«حركة الاعتماد»، ليوظفه في تحليل ظاهرة «تداخل الأزمة

الرضة والكوص

الثقافية، ومظاهرة «الاجترار الثقافي» في الفكر العربي، وليصف من ثم الزمن النفسي للخطاب العربي الحديث والمعاصر بأنه - كما رأينا - «زمن ميت». فإن تكن حركة النقلة، حسب تصور النظام، هي انتقال الجسم من موضع إلى موضع، وإن تكن حركة الاعتماد هي حركته في نفس موضعه، فإن الجابري يقرر أن «الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة»^(٣١). والعال أننا إذ نتبنى بدورنا هذا التوصيف، فإننا نرى أنه لا بد، حتى يحفظ بقيمته الإجرائية من المنظور السيكلوجي، من أن ندخل عليه تعديلات.

١ - فلئن تكن حركة النقلة العربية على امتداد الطبقة التي تعرف باسم عصر الانعطاف قابلة للوصف فعلاً بأنها حركة اعتماد، فإننا نعتقد أن عصر النهضة بالقليل قد مثل محاولة لكسر إيقاع المرواحة وللتحول إلى حركة النقلة.

٢ - إن الزمن النفسي ليس ثنائي الحركة، بل ثلاثيها. فبالإضافة إلى إيقاع المدة والسكون الذي يمثل به حركة النقلة، وحركة الاعتماد، يمكن أن تتمسك حركة النقلة إلى شذوذاً، ليكون بعد «الطفرة» - حسب تعبير سائر المتكلمين - ارتداد إلى الموضع المطروح عنه. وذلك هو الكوص الذي هو بتعريف زمن العصاب. وذلك هو أيضاً - كما يمكن الاستنتاج بعد هذه «الجلسة» التحليلية الطويلة - زمن الخطاب العربي المعاصر

ولكن - وهذا سؤال يتعلق بالمنهج - هل يجوز لنا أصلاً أن نعدد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي؟

ويعبارة أخرى، هل التحليل النفسي منهج مطابق هنا لموضوعه، وهل الخطاب العربي المعاصر موضوع مطابق لمنهجه؟

أما فيما يتعلق بالشق الأول من السؤال فحسبنا التذكير بأن التحليل النفسي كمنهج قد كلف منذ أمد بعيد - وربما من بدايته الأولى - عن أن يكون محض طريقة للعلاج النفسي. وقد تأكد بعده المرعي مع دراسات فرويد «التطبيقات» في مجال علوم الاجتماع والتاريخ والجمال، ومشهورة هي من هذا المنظور، دراساته عن الطوطمية وما قبل التاريخ البشري، وعن موسى وديانة التوحيد اليهودية، وعن دافني وميكلائجل ودوستويفسكي وغوته وديكافيا، بنسن. وقد مضى «التلامذة» في اتجاه تعزيز التحليل النفسي للثقافة، فكانت دراسات كارل أبراهام عن أخناتون والتوحيد المصري، وأوتو رانك عن دين جوان، وإرنست جونز عن هملت، وماري يونايتر عن إدغار آلان بو، وقلهم راينغ عن الفاشية، وجيزا روهام عن المجتمعات البدائية، واليوم يكاد يكون من المستحيل حصر المساهمات الأساسية للتحليل النفسي في شتى فروع علوم الإنسان والمجتمع. وحسبنا التنويه هنا بدراسات جورج دغرو في انثروبولوجيا الثقافة، ودراسات جيرار مانغل في الانثروبولوجيا والتحليل النفسي الاجتماعي، وفرانكو فورتاري في التحليل النفسي للثقافة، وآلان بوزانسون في التحليل النفسي للوقائع التاريخية، وجانين شاسيفي سميغل في التحليل النفسي للإبداع الفني، ويرونو بتهليم في التحليل النفسي لحكايا الأطفال، وأريك فروم في التحليل النفسي للغة الرمزية وللإيديولوجيات المعاصرة، وهيربرت ماركوز في التحليل النفسي للحضارة، الخ.

أما فيما يتعلق بالشق الثاني من السؤال: هل الخطاب العربي المعاصر موضوع مطابق للمنهج التحليلي النفسي؟ فمن الممكن الرجوع هنا إلى رأي محللين مرموقين لهذا الخطاب. أولهما محمد عابد الجابري الذي أخضع الخطاب العربي المعاصر لتحليل إبستمولوجي، وثانيهما برهان غليون الذي أخضعه لتحليل إيديولوجي - سوسيولوجي.

الحكم الذي ينتهي إليه المحلل الإبستمولوجي للخطاب العربي المعاصر هو بلا مرأه لصالح المنهج الذي نأخذ به هنا. فهو يقول بالحرف الواحد: «يبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يركبها في سلوك العرب الفكري إزاء مشروعات النهضة»^(٣٢).

أما الحكم الذي ينتهي إليه المحلل الإيديولوجي - السوسيولوجي للخطاب العربي المعاصر فهو يعيل،

على العكس، إلى الإعلان عن عدم مطابقة الموضوع لا للمنهج التحليلي النفسي وحده، بل لكل منهج تطبيقي، مماثل، وبالتالي إلى إدانة ما يسميه بـ «العلمية الجديدة» إدانة قاطعة دامغة: «يأخذ اليوم مفهوم العلم الدور الذي كان يأخذه مفهوم العقل في بداية القرن. ويعكس ذلك الانخراط أكثر فاكثر في توجه فكري خاطئ، يعكس هو ذاته عقلية بيفاغية... فنحن نرفع شعار الفكر العلمي معتقدين أن العلم هو الحقيقة المطلقة التي لا تتغير لا في الزمان ولا في المكان... نقلس العقل إلى العلم، والعلم إلى معلومات، ونعتقد أننا إذا طبقنا المفاهيم النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية العلمية، أي الكونية، والمضمون تاريخياً صلاحها لكل زمان ومكان، وصلنا إلى الحقيقة وإلى حل كل مشاكلنا... وهكذا فنحن في سباق مع الزمن اليوم لترجمة هذه المفاهيم وحفظها وتطبيقها. ونحن لا نقوم في الواقع إلا بإسقاط مفاهيم مشقة من واقع معين على واقعنا الخاص. فإذا بعالم النفس يكتشف في المجتمع العربي كل الأمراض على الإطلاق ويعيد تفسير مشاكله على ضوء المازوشية والسادية والخضاء والاضطهاد والأذهان والهجاس والعصاب والنفاس... هذه العلمية الجديدة المدمرة لم تأخذ قسطها الكامل من الحياة بعد، وستطور بسرعة إذ مجال النقل عن الغرب هنا لا محدود. وننسى أن هذه المفاهيم التي نستخدمها علمياً ذات تاريخ ومرتبطة بواقع اجتماعي محدد ويتطور محدد للمجتمعات الأوروبية. وإن في كل علم موضوعاً يحدد هذه المفاهيم، وإذا طبقنا كل ما يتطرق بالخصوصية الفردية على المجتمع أضعنا العلم والمجتمع معاً»^(٣٧).

ويديهي أنه لا يهمننا هنا الدفاع عن «العلمية الجديدة» الموصوفة بأنها «مدمرة»، وإن كنا سنلحظ مع ذلك أنه خلافاً لما قد يوحي به هذا الهجوم - وهو هجوم عودنا على شئنه أصحاب الرؤى الشعبوية كلما تعارضت الخصوصية الأصلية التي ينادون بها مع الكونية العلمية والعقلانية - فإن الخطاب العربي المعاصر إذا كان يشكو من تضخم فإنما من التضخم الإيديولوجي، وليس من تضخم «علمي». وإذا كان يشكو من ضمور فإنما من ضمور انفتاحه على المنهجيات العلمية الجديدة في مضمار الإنسانية والاجتماعيات. ولكن ما يعيننا بالمقابل هو الطعن المباشر، وبالأسم، في مفاهيم العلم النفسي الحديث، باعتبارها «مفاهيم مشقة من واقع معين، ومعمة بالإسقاط على واقعنا الخاص». وبصرف النظر عن هذه الخصوصية التي لا تحسن الدفاع عن حق الموضوع في أن يُعرّف بخصوصيته إلا بإنكارها حق العلم العام في أن يغرب، والتي لا تؤكد على «التنوع في الوحدة» بقدر ما تنفي الوحدة نفسها، وتنفي معها وحدة العقل البشري ووحدة النفس البشرية، والتي لا تدعو إلى تكيف الكونية العلمية وتبنيها وتخصيصها بقدر ما تحني «التصور القومي للعلم» وتخضع المعرفة العلمية لمنطق الاستيراد والتصدير والنزعة العمائية مع كل ما يقتضيه ذلك من إقامة حواجز «جمركية» بين الموضوع المعرفي «المحلي» والمنهج المعرفي «المجسوب»، بصرف النظر عن هذا كله فإن إنكار الصلاحية التطبيقية لـ «مفاهيم العلم النفسي الحديث» لا يمنع ناقد «مجتمع النخبة»، في تشريحه لخطاب الحداثة من حيث هو خطاب تغليب لـ «ثقافة النخبة» الوافدة على «ثقافة الشعب» الموروثة، من أن يلجأ هو نفسه إلى استخدام مفاهيم هذا العلم على نحو معمم. فهو لا يكتفي بدمج سلوك النخبة بأنه «سلوك انفعالي»، بل كذلك بأنه «سلوك وسواسي»، ولا يكتفي بدمج فكر النخبة بأنه فكر «هوامي» فاقده «قدرته على وضع يده على الواقع والإمسك به»، بل كذلك بأنه فكر «قصامي» تحكمه «الآلية السحرية»، أي - بحسب تعريف علم النفس المرضي - الآلية التي «لا تقوم على تغيير الواقع، وإنما على تغيير الفكر نفسه»^(٣٨). وإذا كان هذا التمديد لآلية الفكر السحري يطابق تحديد فرويد لآلية الفكر العصبي بوصفها آلية لتشكيل الذات AUTOPLASTIQUE بدلاً من تشكيل العالم الخارجي ALLOPLASTIQUE، فإن مؤلف «مجتمع النخبة» يغرب غريباً مباشراً، وعلى سعة، من قاموس التحليل النفسي عندما يتحدث أيضاً عن «الانكار الوسواسية المستبعدة» وعن «الترجسية والاثنية والتصور القاصر على الذات» في الفكر العربي السائد

وعن «فصامه الذاتي»^(٣١)، بل إنه، في أحدث المنشور من كتبه، يمارس الفرويدية بنفسه ويتحدث عن «عودة المكبوت الماضي»، وعن موقف العرب «المرضي» من الواقع، وعن تعاملهم العصائبي معه، وعن تلذذهم المازخي بـ «تعذيب النفس» والرغبة في تدمير الذات، وعن ازدواجيتهم الوجدانية التي تغلب بسهولة «الشعور الأسمى بالذنية» إلى «الشعور المناقض بالتفوق والأسبقية الحضارية»^(٣٢)، فين أن يكن هذا كله بعضاً من أعراض «العصاب العربي الجماعي» الذي نتحدث عنه، لماذا يمكن أن يكون؟

لكن بما أن كل منهج لا يستمد مشروعيته في التحليل الأخير إلا من مرجعيته الخاصة وضمن إطارها، فلندع جانباً المناقشة مع محللي الخطاب العربي المعاصر من مواقع منهجية مغايرة لننظر في مشروعية مفهوم «العصاب الجماعي» في إطاره المرجعي الخاص. فقد يبدو هذا المفهوم مرطيقاً حتى بالنسبة إلى التحليل النفسي، إذ أن علم النفس المرضي درج، كما يلاحظ فرويد نفسه، على حصر مبحث أسباب «العصاب البشري بمختلف ضروبه... بمضمار علم النفس الفردي»^(٣٣)، على حين أن الظاهرة التي نحن بصدد تحليلها - الخطاب العربي المعاصر - عدا أنها لا شخصية فإن فاعل الفعل فيها جماعي، وفي بعض الحالات مبني للجهول. ولكن فرويد هو أيضاً من ضرب القدوة في مشروعية النقلة من علم النفس الفردي إلى علم النفس الجمعي من خلال كتابه عن «موسى والتوحيد» الذي أقام فيه موازنة بين تطور الفرد وتطور النوع البشري، مؤكداً أن «الآليات عينها التي تتسبب في ظهور ضرب العصاب تلعب دورها على الدوام في الظواهر التي ندرسها هنا. [أي الظواهر الدينية]»، ومفسراً بالتالي اليهودية على أنها ضرب من عصاب جماعي حكمته، كما في جميع الأعراض العصائية، آلية «عودة المكبوت» [والمكبوت العائد هنا هو جريمة قتل «الآب» موسى على أيدي «أبنائه اليهود»]^(٣٤). ولكن إذا كان فرويد لم يستخدم في كتابه «موسى والتوحيد»، الصادر عام ١٩٣٩، تعبير «العصاب الجماعي»، فقد كان سبق له، في مقاله لعام ١٩٠٧ من «الأفعال الاستحواذية والشعائر الدينية»^(٣٥)، أن استخدم تعبير «العصاب الكوني»، وذلك عندما وصف العصاب بأنه «دين فردي»، والدين بأنه «عصاب جماعي».

على أنه دعماً لأي التباس لا بد أن نبادر إلى القول بأن «العصاب الجماعي» الذي يمكن إستقراؤه من تحليل الخطاب العربي المعاصر لا يعني بحال من الأحوال أن كل من مارس هذا الخطاب الجماعي هو بالضرورة على الصعيد الفردي إنسان عصائبي. فالخطاب العربي المعاصر، من حيث هو خطاب لاشخصي، يتمتع بقدر من الاستقلال الذاتي عن فاعله الجماعي. وفضلاً عن ذلك فإن له، ككل خطاب، معوليتة الخاصة، ومنطقه القائم بذاته، وتبريراته العقلية التي يقتضيها تماسكه الذاتي. ولكن هذا لا يعني بالمقابل أن الخطاب العربي المعاصر اللاشخصي غير قابل لأن يُنخذ ركيزة لإسقاطات وجدانية شخصية، ولأن يُقرأ بالتالي على أنه سيرة ذاتية لفاعله الفردي الجزئي. بيد أن مثل هذا الربط بين عصائية الخطاب الجماعي وعصائية الفاعل الفردي لا يكون مشروعاً إلا إذا أقيم البرهان عليه حالة حالة، وإلا إذا جُرِّد الخطاب من جماعيته وغفلت به وجرى تحليله، في الحالة العينية المفردة، كخطاب شخصي مرتبط وجدانياً بشخص قائمه ارتباط السيرة الذاتية بكتابتها^(٣٦).

ولكن إذا أمكن لنا على هذا النحو أن نتجاز - ولو بالقفز - الهوة التي تفصل بين علم النفس الفردي وعلم النفس الجمعي، وتلك التي تفصل أيضاً بين الظاهرة اللاشخصية ولما عليها الشخصيتين، فثمة صعوبة أخرى لا يزال مطلوباً منا تذليلها، وهي تلك التي تتمثل في أن الخطاب العربي هو بالتعريف ظاهرة ثقافية، على حين إن العصاب الذي نحن بصدد رصد أعراضه وقراءة دلالاتها لا يمكن أن يكون بالتعريف أيضاً إلا من طبيعة نفسية. والحال أن مثل هذه الصعوبة سهلة التذليل إذا ما أخذنا في اعتبارنا أن الواقعة الثقافية هي أيضاً واقعة نفسية. بل إن رائداً كبيراً للاثنولوجيا التحليلية النفسية ولانثروبولوجيا الثقافة مثل جورج ديفو لا يتردد في الجزم بأن الواقعة الثقافية قابلة للوصول إلى مادة

نفسية: وإن الواقعة الاجتماعية - الثقافية، منظوراً إليها من زاوية تاريخية خالصة، هي برانية المنشأ وتؤلف جزءاً من الخارج... ولكن حالما نتخلّى عن هذا التصور التاريخي - والتبسيطي - للاثنياء وننتقل إلى تحليل وظيفي، فإن «الواقعة الثقافية» تكف عن أن تكون خارجية. بل إنها، بتحولها إلى مادة أو بنية نفسية، إلى أننا نأخذ أو مثال لثنا أو أنا - أي باختصار إلى شيء مُعْلم أو منتج أو مبني - تصير جوانية وتؤلف جزءاً من الداخل»^(٣٠). وبالفعل، لقد كنا رأينا أن الواقعة الثقافية المتمثلة بإحياء التراث غالباً ما تقرأ في اللاشعور الجمعي العربي على أنها استعادة للقدرة الغالوسية التي استأصلها «الجراح الغربي». هكذا يكف التراث عن أن يكون هو التراث ليتحول، على نحو ما يلاحظ سندور فيرنزي بالنسبة إلى قصص الأطفال^(٣١)، إلى قصة تسود فيها تخيلات كلية القدرة بلا منازع، ويتحول فيها التراث إلى عصا سحرية قادرة على كل ما لا يقتدر عليه في الواقع. وإذا كنا نتفق من هذا المنظور مع ما يؤكد د. محمد أركون من أن «التراث الذي يدعو إليه الفكر العربي المعاصر سلاح من أسلحة الكفاح أكثر منه مفهوماً ثقافياً ذا أبعاد تاريخية معرفية»^(٣٢)، فإننا سنلاحظ مع ذلك إن هذا الرد لما هو ثقافي إلى ما هو إيديولوجي يلق، من منظورنا التحليلي النفسي، في منتصف الطريق لأن ما هو إيديولوجي قابل هو نفسه للرد إلى ما هو نفسي على اعتبار أن الايديولوجيا قابلة للتعريف تحليلياً نفسياً بأنها «نظام ذو ظاهر عقلاني بقدر أو باخر، ينافر واجهة الحلم والصياغة الثانوية»^(٣٣)، ويحتوي دوماً على وهم الصعود النرجسي المرتبط بالعودة إلى الانصهار الأولي والثاني في الوقت نفسه للصراع والخصاء والعامل بالتالي تحت راية الوهم^(٣٤).

ولكن هنا ينهض سؤال أساسي: كيف يمكن التمييز بين الواقعة الثقافية التي تندرج في مضمارها الطبيعي الذي هو المضمار المعرفي وتمثل في هذه الحال موضوعاً مطابقاً للمنهج الابستمولوجي أو السوسيو-سوسيولوجي، وبين تلك التي تندرج أيضاً جزئياً أو كلياً في المضمار النفسي وتمثل في هذه الحال موضوعاً مطابقاً للمنهج السيكولوجي والتحليل النفسي؟

يخيل إلينا أن معيار هذا التمييز مبطن للواقعة الثقافية نفسها، وأنه من طبيعة مزدوجة:

١ - إذا كانت الواقعة الثقافية حاملة لدلالة رمزية طاغية على دلالتها المعرفية، وبخاصة إذا كانت هذه الرمزية من طبيعة جنسية، فالوسية أو خصائية، أو كانت تحمي ما أسسناه باللفظ المائلي في تصور العالم.

٢ - إذا كانت الواقعة الثقافية حاملة لسمّة اللاعقلانية. وما تقصده باللاعقلانية هنا ليس مؤداها المنطقي بمعنى الخروج من مقتضيات العقل فحسب، بل كذلك مؤداها النفسي بمعنى تجاهل قوانين الواقع، وانتهاك حدوده، والاستسلام لإغراء الوهم، واللهاث وراء كلية القدرة النرجسية المفقودة، وممارسة مختلف غروب الفكر السحري الذي يدرأه بالتلاقي بين أنا ومثاله الذي هو، في الصالة التي نحن بمسددها، مثال لماشوري.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار من جهة أولى أن الرمز هو بالتحريف «رابطة بين دالين، دال شعوري ودال لاشعوري، علماً بأن هذه الرابطة نفسها تكون لاشعورية»^(٣٥)، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار من جهة ثانية أن لفظ اللاعقلاني هو، في نظر علم النفس، علامة على أصل لاشعوري، أي على شيء صادر عن تلك المناطق السحيقة من العقل التي لا علم لنا بها على الإطلاق^(٣٦)، فمن الممكن القول إن ما يفرق بين الواقعة الثقافية المعرفية والواقعة الثقافية النفسية هو اندراج هذه الأخيرة، سواء أكانت حاملة لسمّة الرمزية الجنسية والمائلية أم لسمّة اللاعقلانية، تحت لواء اللاشعور. وبتعبير آخر، يمكن القول إن الواقعة الثقافية المعرفية أحادية المنطق، أما الواقعة الثقافية النفسية فمزدوجة المنطق. فهي في منطلقها الظاهر أو الفوقي ليست إلا لبنة من اللبنات التي تنهض عليها عمارة الخطاب العربي المعاصر، أما في منطلقها الباطن أو التحتي فهي شاشة تظهر العصاب الجماعي المنتج لذلك الخطاب والمحكوم ككل عصاب بالآليات لاشعورية. ومن ثم جازت قراءتها كما يقرأ العرض، أي بالإحالة لا إلى معقوليته المعلنة،

التي هي من طبيعة ثقافية أو إيديولوجية، بل إلى ما يختفي وراء واجهة هذه المقولبة من موقف نفسي لاشعوري تفي به لغة الرمز أو اللاعقل.

وعلى هذا النحو نجد أنفسنا على خلاف من جديد مع صاحب مشروع «نقد العقل العربي». فبعد أن كنا اتفقنا معه على أن «معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزيحها في سلوك العرب الفكري»، فإننا لا نستطيع إلا أن نعود فنعلن عن عدم اتفاقنا معه عندما نراه لا يستخلص من هذه الملاحظة التقريرية أي نتيجة منهجية ويؤكد على العكس - وبالتضاد مع منطقها - أن «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إشكالية فكرية ثقافية محض، بمعنى أنها تجد أسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري الراهن»، وعندما يثني بالقول بأنها «إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة بالمائة»^(١).

فإشكالية الأصالة والمعاصرة، التي هي الإشكالية المحورية في الخطاب العربي المعاصر، هي عندما على العكس - وكما حاولنا أن نثبت على امتداد الصفحات السابقة - نموذج للإشكالية الثقافية التي لا يمكن وصفها بأنها «ثقافية محض»، والتي يمكن أن يقال على العكس - إذا شئنا أن نغالي مغالاة الجابري - بأن تبعيتها النسبية للواقع النفسي تميل نحو المائة بالمائة. وصحيح إن هذه الإشكالية تطرح نفسها، من خلال إطارها المرجعي الخاص، على أنها إشكالية ثقافية، ولكن مثل هذا الطرح يظل أقرب في آليته إلى ما أسماه إرنست جونز بالتريرير العقلي RATIONALISATION منه إلى العقلانية RATIONALITÉ بحق معنى الكلمة. فالرؤية الثقافية CULTURALISTE لهذه الإشكالية هي، على ضرورتها منهجية، رؤية حاسرة لأنها تعجز عن أن ترى أن هذه الإشكالية «الثقافية المحض»، مثلها مثل الإيديولوجيا عند ماركس، لا يمكن تعيينها في ذاتها بقدر ما يمكن، مهما يكن حظها من الاستقلال الذاتي، في الواقع النفسي الذي يقوم لها مقام البنية التحتية للإيديولوجيا.

وهنا نجدنا مدفوعين إلى أن نلاحظ أن القراءة «الوظيفية» التي يقرها صاحب مشروع «نقد العقل الاسلامي» لأشياء هذه الإشكاليات الثقافية تبدو لنا أجدى بما لا يقاس من القراءة «النظرية» الخالصة التي يقرها صاحب مشروع «نقد العقل العربي». يقول محمد أركون: «إن أية قراءة سديدة ملزمة بأن تعترف عن الرفض الجدالي كما عن الرفض «العلمي» المتعرج في تسامحه لتبحث عما سنسميه بالحقائق الوظيفية. فهذه الحقائق تفرض نفسها كتظاهرات غير قابلة للكبح لحياة المجتمعات التي تحاول التعويض عن الانتقاصات الفعلية من القيمة، بل عن التدميريات الفظة لمقومات وجودها التقليدية، بالمبالغة في إعادة تقييم التراث الاسلامي. فالهرب إلى أنا أعلى ميني، معلوم به، يسمح بتخفيف وقع الصدمات على الأنا الفردي والجمعي. وهذه ظاهرة تلحظ في عدد جم من المجتمعات المعاصرة المعرضة لتعدييات التصنيع؛ وهي تتلبس، في الاسلام، تعبيراً مأساوياً لأن كل التفوقات المعروفة في الغرب بين التقليد والحداثة تقامها هنا قطيعتان تاريخيتان لم تردم هويتهما بعد: قطيعة الاسلام الموصوف بالحديث بالنسبة إلى الاسلام الكلاسيكي، وقطيعة العالم الاسلامي بالنسبة إلى أوروبا منذ القرن السادس عشر»^(٢). وباستثناء ملاحظة جزئية تتصل بالاستعارة من القاموس الاصطلاحي للتحليل النفسي - إذ كان من الأدق الحديث عن «الهرب إلى مثال للآباء بدلاً من «أنا أعلى» - فإن نص ناقد العقل الاسلامي قابل للتطوير على ما خيل إلينا، في فقرته الأخيرة، في اتجاه إجراء تمييزين اثنين:

١ - التمييز داخل العالم الاسلامي، بين ما هو «إسلامي» وبين ما هو «عربي إسلامي».

٢ - التمييز داخل قطيعة المداة، بين ما هو حديث، وما هو «معاصر».

وغرضنا من هذا التمييز المزدوج واضح: فنحن نتحدث عن عصاب جماعي عربي وعن خطاب عربي معاصر، وذلك بالإحالة بالتحديد إلى الرفض الحضريانية التي كانت رخصة للحرب دون سائر المسلمين، وللمعاصرين دون سائر المحدثين.

المتخفون العرب والقرأت

وفي الواقع، إن المفعول الجماعي لهذه الرضة لا يمكن أن يستوفي حقه من الاعتبار ما لم نستعز من القاموس الفريديوي مصطلحاً آخر يؤكد على البعد التكاملي في مبحث أسباب العصاب، وهو مصطلح «السلسلة المتتامة»^(٣٠).

فبعد فرويد أن احتمال تمخض عصاب من الأعصاب يخضع تكاملياً ودينامياً لعوامل أربعة:

- ١ - رضة قوية بما فيه الكفاية لإطلاق آلية العصاب.
- ٢ - جبهة ضعيفة بما فيه الكفاية للوقوع ضحية العصاب.
- ٣ - تجربة تثبتية على رضة ماضية.
- ٤ - ظروف محيطية أو خارجية مساعدة.

ويُخفّل إلينا أننا أولينا العامل الأول حقه من خلال كل ما كتبناه عن «هزيمة يونيس / حزيان السوداء» التي مثلت نموذجاً ناجزاً للرضة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تعريف علم النفس المرضي للرضة بوصفها «الفارق بين كم التنبيه المتلقى فعلياً من قبل الأنا وبين الكم الذي يمكن له أن يستقبله، أن يربطه، أن يسيطر عليه في لحظة معينة»^(٣١). وكل ما هنالك أن الأنا الذي تلقى الرضة الحزيرية كان أنا جماعياً، أو لنقل، إذا شئنا التمسك بالمعمول الفردي للأنا، إن الرضة الحزيرية، التي كانت بطبيعتها عامة، كان لها من قوة المفعول وشموله ما جعلها تستثير استجابات فردية مقننة أو حتى موحدة.

أما ثاني العوامل الاثنيولوجية فقد تعددت إشاراتنا إليه سابقاً - وسنكون لنا عودة إليه لاحقاً عند تحليلنا لكتابات حسن حنفي - وهو يمثل في أن جبهة الشخصية العربية الحديثة جبهة مجروحة ومتجددة الانجراف، وقابلة للتأريخ ميلادياً بالجرح النرجسي الذي لا يزال فاغر الشفتين منذ أن أسفقت على واقع تأخرها في مواجهة الغرب المتقدم. فلو أن أمة أخرى، لا تعاني في شخصيتها القومية من الوهن الذي تصانئ منه الشخصية العربية الحديثة بفعل استمرار النزف النرجسي، واجهت هزيمة مثل هزيمة حزيان، فارجح الظن أن هذه الهزيمة كانت ستبقى بالنسبة إليها مجرد هزيمة ولن تأخذ حجم الرضة غير القابلة للتصريف.

وبالمقابل، فإن الحلقة الثالثة من «السلسلة المتتامة» تحتاج منا إلى وقفة متأنية. فلئن يكن النكوص كما رأينا هو المظهر الرئيسي الذي يتجلى به المفعول الرضي، فإن لفظ النكوص ومفهومه بالذات لن يكون بذي موضوع إذا لم تكن هناك محطة من محطات سفرة النمو يمكن أن تنكفي إليها الشخصية الناكسة مثلاً كان الشاعر العربي ينكفي إلى إطلاله لبيكها. فالنكوص، إن لم يكن له بد من دافع راض، فلا بد أن يكون له أيضاً إغراء ماض. فلا مجال للنكوص إذا لم يكن هناك تثبت على الماضي. والحال أن العرب عرفوا تجربة تثبتية من هذا القبيل ربما لم تعرفها أمة أخرى من أمم الأرض. فقد بلغ من تطلمحهم بالماضي أنهم أضحووا في إدراكهم لذاتهم وفي إدراك الآخرين لهم، أمة العصر الذهبي، ولكنه العصر الذهبي الذي إلى الزواء إلى الإمام، بل العصر الذهبي الذي لا يتعلل ذاته مستقبلاً إلا في صورة إحياء للماضي: فالبيوطوبيا عندهم هي عبارة عن بحث. وذلك هو - ربما - سر انقراضهم باختراع كلمة «السلفية» التي لها بمفردها وقع المفارقة: للتقدم بالرجوع إلى الخلف. وهذا التثبيت الفريد في نوعه على الماضي يقع تحت الملاحظة المباشرة لصديق العرب كما لعدوهم، للمراقب الخارجي كما للمراقب الذي من داخل. وحسبنا بعض الشواهد:

يقول صديق العرب الكبير الأفغاني جمال الدين في واحدة من خاطراته التي ينقد فيها اعجاب العربي «بماضيه وأسلافه وهو في أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله وكيف يجب أن يكون»:

«لكن يشهد، والآثار تدل، ولا من ينكر على أن للعرب - وغيرهم من العجم - أثراً ومفاخر آتت من وراء الهمم وصدق العزائم، ولكنها يا للأسف دفنت في أجداد الأجداد، وجاورت عظم أولئك العظام -

إهل النجدة، أسود الحمية وغوث المضيعة يوم الشدة، شوامخ القوة، رواسي العدل - عثر عليها الخلف بالنش وهو في جبانة «الجبن» و«الخمول»، وقرأها في سطور حادثات الدهر وأوراق سجل العالم، فطفق يفخر، ويعدّد، ويوصل، ويطول، ويقول: نحن من لمعت سيوف أجدادهم بالشرق، وانقضت شهبيها على المغرب، فذلت لهم رقاب القياصرة والأكاسرة، وخضعت لأمرهم الأمم، خفقت أعلام فتوحاتهم فوق ممالك الأرض، فطهروها من جراثيم الظلم والجور وملأوها بالرحمة والعدل. وهكذا لا تزال تسمع كلاً من العربي، والفارسي - وغيرهما من الشرقيين - يقول نحن أحفاد أولئك الأجداد، ونحن سلالة وذرية أولئك الأقبال الأمجاد، ونحن ونحن، مما يثير الأشجان، ويثير الإحزان»^(٣١).

ويقول عدو كبير للعرب، وهو موسى دايان، وزير الدفاع الاسرائيلي السابق في اثناء حرب حزيران

١٩٦٧:

«يميل العرب إلى خداع أنفسهم وخداع غيرهم، وهم يقومون بذلك عن غير عمد. فهم يميلون دائماً إلى التحدث عن أمجاد الأجداد.. عن صلاح الدين.. عن معارك حطين واليرموك.. وبينما يفعلون ذلك فإننا نبتسم لأنهم يرون أنفسهم في مرآة أمجاد الماضي، أما نحن فنراهم في مرآة الحاضر.. ليتهم يسألون أنفسهم لماذا يتحدثون دائماً عن عظماء ماضيههم ولا يجدون في حاضريهم أحداً من العظماء يتحدثون عنه؟»^(٣٢).

أما المراقبان الخارجي والداخلي فيميلان، مع التنويه بهذا التثبيت على الماضي، إلى التحذير الضمني من طابعه العصابي ومن أخطاره الشاقة للحركة باتجاه المستقبل. يقول يا سومازا كورودا، الأستاذ الياباني الأصل في جامعة هاواي بهونولولو: «أن العرب يملكون تراثاً غنياً جداً، حضارة تبدو، إلى حد ما، أنها تعمل ضد المصلحة العربية. فقد كان اليابانيون، الذين لم يطوروا على الإطلاق الحضارة الرفيعة المستوى التي طورها العرب أو الصينيون في الماضي، قادرين على تقبل العلوم والتكنولوجيات الغربية الجديدة باستعدادية أكبر من استعدادية العرب أو الصينيين. ويبدو أن اليابانيين طوروا حاسة الموازنة بين ثقافتهم بانفسهم والتعقيد الداخلي بالنسبة للغرب لصالح الأمة ككل. وربما يستفيد العرب أيضاً إذا استطاعوا أن يطوروا بحكمة الاعتراز الكافي بتراثهم، ولكن دون أن يتركوا كبرياءهم يقف عائقاً في وجه عملية تطوّرهم الذاتي»^(٣٣). ويبدو أنه يحذر رياض نجيب الريس من أن يكون التثبيت على الماضي والتعصب للتاريخ تعصباً ضد الحياة وضرواتها» ويقول: «العجيب أن العرب لا يقدرون على الانفصال من الماضي أو التناكُل، ولا يقدرون كذلك على أن ينفصلوا من الحياة. فظلوا معلقين في الجسر المعلق بين الحياة والماضي. هذا الوضع الشاذ جعلهم يتسامحون كثيراً مع من ينتقد حياتهم، ولكنهم يرفضون التسامح مع من ينتقد تاريخهم. على هذا الأساس ظل التناقض قائماً وحاداً بين صراهم الحضاري من أجل التقدم وبين تقديرهم لتاريخهم. وظلت جاذبية التاريخ أقوى من قوى التقدم الحضاري»^(٣٤).

أما العامل الرابع والأخير من عوامل السلسلة المتتامة، ونعني به الدور المساعد للظروف المحيطة أو الخارجية في تشغيل آلية الرضة والنكوص، فهو يتألف من شقين: سلبي وإيجابي. أما الشق السلبي فيتمثل في فشل الإيديولوجيا التحديثية التي كان يمكن أن تمثل قوة دافعة باتجاه الهضم النفسي للهزيمة الحزيرية واستقلالها وقلبيتها من قوة نكوص إلى الوراء إلى قوة دفع إلى الامام تطبيقاً لقانون «الفعالية الشورية في النكبة». وأما الشق الإيجابي فيتمثل في صعود الإيديولوجيا النكوصية، اليمينية أولاً ثم اليسارية، ومحمولاً على ظهور براميل البترول، على حد تعبير ياسين الحافظ وببساطة، وإذا كانت تكثر الإشارات في أدبيات علم الاجتماع السياسي العربي إلى انحسار في إيديولوجيا الحداثة وانكسار لقواها على اعتبار أن هزيمة ١٩٦٧ كانت هزيمة مباشرة لالمنظمة السياسية التي كانت تحمل لواءها، فثمة بالمقابل صمت شبه مطلق حول التصعيد المؤمل بالمال النقطي للايديولوجيا النكوصية. وربما كان الكاتب

العربي الوحيد الذي قطع جدار هذا الصمت هو ياسين الحافظ حين كتب قبل وفاته يحذر هو الآخر من «غزو ثقافي» تتعرض له المنطقة العربية، ولكنه غزو ثقافي من طبيعة مغايرة تماماً لما بات يعنيه هذا التعبير في الخطاب العربي المعاصر. فهو بعد أن يلاحظ أن «السبب الأكثر أهمية في تنامي سلطان الإيديولوجيا التقليدية هو تهافت وإرخاق الإيديولوجيا والحركة القوميتين، وكذلك الماركسية العربية، باعتبار أن هزيمة حزيران هي بالتحديد هزيمتها»، يضيف قائلاً: «وجاء أخيراً دور الإيديولوجيا البدوية التقليدية مصولة، بدلاً من على ظهور الجمال، على ظهور براميل البترول: الشعوب العربية غير البترولية، الأقل تأخراً بنسبة ملحوظة من الشعوب البترولية، تتعرض لعملية ضغط وغزو إيديولوجي وثقافي، ناهيك عن الغزو السياسي، من قبل الأخيرة»^(٣١٤). والمجيب في هذا «الغزو الثقافي»، الممول بعائدات النفط الصحراوي، أو ما يسميه جردج قزم بـ «المثل البترولي»^(٣١٥). أنه لا يحجم، ترويحاً للإيديولوجيا النكوصية، عن توظيف التقنيات الاعلامية الأكثر حداثة: من الميكروفون إلى الراديو إلى التلفزيون إلى الفيديو إلى الكاسيت إلى الصحيفة أو المجلة المطبوعة بواسطة القمر الصناعي أو اللآز.

وعلى هذا النحو تكون السلسلة المتنامية بمختلف عناصرها قد سرى عليها قانون المفعول التراكمي.. فهناك، من جهة أولى، رضة جماعية طارئة معينة، كما في حالات الحروب والأزمات الكبرى، بتوحيد الاستجابات الفردية. وهناك، من جهة ثانية، جرح نفسي طرئ، ما انقطع له نرف. وهناك، من جهة ثالثة، خبرة تاريخية تثبتية تلددة متقطعة النظر تقدم ميداناً نفسياً فسيماً وموائماً إلى أقصى حد للإطلاق آلية عودة المكبوت وهناك، من جهة رابعة، واقع موضوعي موسوم بعمق بسمة الإحباط والفشل والضمور بالذنب والتأثم من شأنه أن يستدعي المكبوت وأن يرأى، من قبيل التعويض، بوهم كلية القدرة المتمددة. وهناك، من جهة خامسة وأخيرة، استراتيجيات واعية ومخطط لها محلياً ودولياً ومنفق عليها بسقاء واقتدار لند جسور النكوص نحو الماضي وإطلاق المكبوت من قفله.

هل معنى هذا أن النكوص حتمية لا راء لها؟ الواقع، وكما يفيدنا الدرس التحليلي النفسي، فإنه «توجد أيضاً لدى الإنسان رغبة في التقدم والنضوج تعارض النكوص، رغبة في الاستقلال الذاتي تعارض التبعية... وهذه الرغبة في النضوج والتحرر تقوم على أساس من تطور سلطان العقلانية لدى الإنسان؛ والعقلانية تتحدد بفائتيها: تخفيف ضغوط المحيط البشري الخارجي والداخلي، بما في ذلك تخفيف ضغط اللاعقلانية اللاشعورية على الأنا وتصحيح التشوهات التي فرضتها هذه اللاعقلانية على رؤيتنا للعالم. ومن الممكن أن تتسالم عما إذا لم تكن هذه الرغبة في النضج والتحرر والاستقلال الذاتي، وعما إذا لم تكن سلطة العقلانية تلك وقدرة التخفيف تلك، هي محض تعبير عن غريزة الحياة وعن «حب الذات» شبه البيولوجي... الذي من شأنه أن يحول عدم النجاز الأولي وعدم التوافق الأصلي إلى قفص نفسي وجداني وعقلي»^(٣١٦).

والواقع أيضاً أن اللاعقلانية اللاشعورية، على قوة تجذرها في النفس البشرية، وعلى ضخامة المدد الذي يمكن أن تتلقاه من القوى العاملة عن وعي واختيار سياسي باتجاه النكوص وإعادة المكبوت، ليست كلية القدرة، فشة نقطة أساسية تلعب في الأمور البشرية لصالح العقلانية، وهي أن الواقع هو الواقع، وكل من يرفض أن يأخذ بهين الاعتبار يتصلم على صخرته. وفي مواجهة هذا الواقع، فإن العقلانية هي وحدها ذات الجدوى. يقول مؤسس التحليل النفسي الاجتماعي: «إن الوقائع لعديدة، ولذة النرجسية العتيقة التي يلاقيها الفرد في ممارسة كلية قدرة الأفكار، أو في الفكر السحري، أو في الأوهام على مختلف ضروبها، لا تدوم متى ما تأخر الإشباع المنتظر أكثر مما ينبغي عن الوصول. والنقطة الوحيدة التي تشد أزر العقلانية في تضائنها ضد اللاعقلاني هي فعاليتها. فالشجرة يحكم عليها من ثمارها - على الأقل بالنسبة إلى من لا يستطيع إفلاتاً من قبضة الجوع»^(٣١٧). ولقد كان فرويد نفسه لاحظ أن انتصار العقلانية على اللاعقلانية أمر محتوم في نهاية المطاف لأن العقلانية هي وحدها التي يمكن أن تقدم إشباعاً فعلياً وإن فتحت الطريق أمام إمكانية تحرر حقيقي، بحكم اعتمادها على مقاربة علمية وواقعية

لواقع، في حين أن الاشباع الوحيد الذي يمكن للعقلانية أن تقدمه هو الإشباع عن طريق الهلوسة الذي هو بالضرورة إشباع كاذب وغير مجد وأشد إحياءاً في خاتمة المطاف من الإحياء الفعلي الذي يحاول أن يدركه تنقيصه وأن يشبعه سحرياً. وقد يكون التعاطي السحري مع العالم أرضي للنفس والذ، ولكن التعاطي العلمي والواقعي مع الواقع هو وحده المحرر. ومن ثم يمكن اعتبار النقلة من مبدأ اللذة في النشاط العقلي إلى مبدأ الواقع نقلة من طفولة البشرية إلى سن رشدها. وهذا هو أصلاً معنى الحدائق: الاعتقاد بوجود عالم موضوعي؛ والاعتقاد بقدرة العقل، مسلحاً بسلح العلم والمنهج التجريبي، على معرفة هذا العالم، إن لم يكن في ماهيته، فعلى الأقل في قوانينه؛ والاعتقاد أخيراً بقدرة الإنسان على التدخل، من خلال هذه المعرفة، في الظروف السائدة في العالم الخارجي بغية السيطرة عليها ومحاولة تعديلها ولو جزئياً.

هذه الولادة للحدائق، المرتبطة بالتخلي عن الفكر السحري الالتهالي لصالح الفكر العلمي التجريبي، وبتراجع الشعور بلكية القدرة الذاتية لصالح الاعتراف بثقل الواقع الموضوعي، وبانصباب الاهتمام على الأشياء أكثر منه على الألفاظ^(٣٢٩)، هذه الولادة للحدائق والعقلانية هي التي ينص عنها الخطاب العربي المعاصر القابل للتوصيف بـ «التراثي». فهذا الخطاب، إذ يتمحور حول التراث تمحوره حول «قضية القضايا»، يبدو وكأنه يعود، تحت ضغط الإحياء، إلى إيلاء الألفاظ اهتماماً أكبر من ذاك الذي يوليه للأشياء، وإلى التوجه إلى إعادة تشكيل الأفكار بدلاً من التوجه إلى إعادة تشكيل الواقع، وإلى التقهقر من مبدأ الواقع الجارح نرجسياً إلى مبدأ اللذة الماضوي البلسمي.

إن القاسم المشترك بين اللاعقلانية والعصب هو أنهما كليهما بمثابة خطيئة ضد الواقع. وهذه الخطيئة، تماماً كما في اللاهوت الكاثوليكي، يمكن أن تكون غرضية أو معية، وذلك تبعاً لتجاهل الواقع جزئياً أو كلياً أو حتى إنكاره إنكاراً تاماً كما في بعض المجالات التي يتطور فيها العصب إلى ذهان. ويبدو لنا أن شرط التكفير عن هذه الخطيئة بحق الواقع هو أن تعيد الانتلجانشيا العربية، منتجة الخطاب العربي المعاصر، ترتيب علاقتها بهذا الواقع، انطلاقاً - كما يقول هرويد - من أن «المبدأ الحديث للنشاط العقلي هو الامتناع عن تمثيل ما هو لاد لتمثيل ما هو واقعي فحسب، حتى ولو كان هذا الواقع باعثاً على التنقيص»^(٣٣٠). ومن أن «كل جهود الفكر العلمي تنصب على الوصول إلى توافق مع الواقع، أي ما هو موجود خارجاً عنا ومستقلٌ عنا... وهذا التوافق مع العالم الخارجي هو ما يسمى بالحقيقة، وهو ما يندشه كل عمل علمي»^(٣٣١).

إن درس الواقعية هذا، في حال تطبيقه على «قضية القضايا» التي أضحت الركيزة الأولى لتعظير عصابية الخطاب العربي المعاصر ولاعقلانيته، يقتضي - أول ما يقتضي في تقديرنا - أن تعيد الانتلجانشيا العربية صياغة إشكالية الأصالة والمعاصرة برمتها وفق الاعتبارات العقلانية والواقعية التالية:

١ - إن العالم ينجه اليوم أكثر فالكثير أن يكون موجد الحضارة، متقدم الثقافات. فبالأمر كانت هناك حضارات، وفي مجتمعاتها أو حتى في مقدمتها الحضارة العربية الإسلامية. أما اليوم فلم يعد ثمة وجود ولا إمكانية وجود إلا لحضارة واحدة هي الحضارة العالمية، على حين أن صفة التعدد ما عاد يمكن إطلاقها إلا على الثقافات التي هي بالضرورة قومية. وصحيح أن الحضارة العالمية لم تتم بعد جميع أنحاء العالم بدرجة متساوية، وصحيح أن بعض شعوب العالم لا تزال تقيم مع الحضارة العالمية علاقة استهلاكية، بينما مبدأ الانتاجية فيها لا يزال بدوره حكراً على شعوب أخرى، وصحيح أن وحدة الحضارة العالمية لا تزال تقوم على قسمة ثنائية للعالم: اليوم إلى مراكز وأطراف، إلى شمال وجنوب، إلى بلدان متقدمة وأخرى متخلفة، كما بالأمر إلى متروبولات ومستعمرات، ولكن جميع هذه التناقضات هي تناقضات في قلب الحضارة الواحدة، وما كان ليكون لها من معنى لولا وحدة هذه الحضارة. والحال أنه في هذا العالم الموحد حضارياً، وإن على أساس من قسومات ثنائية، فإن أي حديث - وما أكثر رواجه في الايديولوجيا العربية المعاصرة - عن حضارة أخرى أو نموذج حضاري مغاير أو مشروع عربي للحضارة لن يكون ضرباً من الوهم ومن خداع الذات فحسب، ولا محاولة فاشلة للام شفتي الجرح النرجسي

فحسب، بل سيكون أيضاً - وبالإساس - بمثابة تأسيس لعلاقة فصامية مع الحضارة الوحيدة الممكنة اليوم التي هي الحضارة العالمية، إذ - وهنا نجدنا على وفاق مع مؤلف «أغتيال العقل» - «إن أمة لا تستطيع أن تستوعب القيم الجديدة للحضارة تخرج من التاريخ وتنتهي نحو البربرية»^(٣٣).

٢ - إن سبباً رئيسياً للتوتر في العلاقة مع هذه الحضارة العالمية يعود إلى أنها كانت غربية قبل أن تصبح عالمية، وأوروبية قبل أن تصبح غربية. ولا شك أن لهذا التوتر، بدوره، أسباب التاريخية واللغوية والدينية، الخ، مثلما له أسباب النفسية التي تتصل بالانجراف النرجسي. ولكن مهما اختلفت درجة الإحساس بهذا التوتر تبعاً للظروف التاريخية والجغرافية، كما تبعاً للرؤية الأيديولوجية، فإن للأشياء واقعها الذي لا محيص - تحت طائلة السقوط في الفصام أو في البربرية - عن التوافق معه. وواقع الأشياء هذا هو أن تلك الحضارة الغربية، التي يمكن أن نكره وأن نرفض لآلاف سبب وسبب، هي التي استطاعت أن تفرض نموذجها الحضاري على العالم بأسره وأن تصبح هي الحضارة العالمية. وهنا نجدنا على وفاق مرة أخرى مع مؤلف «مجتمع النخبة» حينما نراه يؤكد - ولو ضداً على منطق استنتاجاته - أن «ليس هناك أي شك في أن نمط الحضارة الزاهرة الغربية يتحول اليوم إلى نمط حضاري كوني. وليس هناك أي شك في أن تعميم هذا النمط هو الحركة الأساسية السائدة في عالمنا، وذلك بالرغم من اختلاف الإيديولوجيات والمذاهب السياسية... إن أشكال الحضارة الحديثة تعم اليوم مختلف أصقاع الكرة الأرضية. والطموح إلى تقليد نموذج الحياة الغربية... وهو الطموح السائد لدى كل شعوب الأرض، ولدى كل الطبقات الاجتماعية. فليس هناك تصور آخر للحياة اليوم يخالف كلياً التصور الذي لدينا عن الحياة الغربية بسعادتها وكبرها. وهذا التصور الذي لدينا والذي تبنيه اليوم وتعمق ملامحه وسائل إعلام ذات أبعاد دولية بدءاً من الإذاعة إلى التلفزة إلى السينما إلى الكتاب هو الذي يلهم وسيظل يلهم البشرية إلى وقت طويل ويدفعها للحركة والنضال... إن الميل إلى الحدائق لا يمكن مقاومته. وليس هناك أي إمكانية أخرى ملموسة حتى الآن للحديث عن طريق جديدة أو عن حضارة جديدة»^(٣٤). وإزاء واقع الأشياء هذا، أي سيورة الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية، فإن أية محاولة لتحويل العداء للاستعمار الغربي أو للهيمنة الاقتصادية الغربية، أو إجمالاً العداء السياسي للغرب إلى عداء حضاري للغرب، لن تعني إلا وضع الذات في موضع التضاد مع الحضارة والحكم عليها بواحد من مصيرين: السقوط في البربرية أو في الفصام. ومهما يكن من أمر، فإن مواقف ذلك الشرط من الانتلجانسيا العربية الذي يدعو إلى القطعية مع الحضارة الحديثة لجرد أنها غربية الأصول يعيد إلى الأذهان في لاعقلانية مواقف السلطات الفلورنسية التي كانت حرمت في حينه على تجار المدينة استخدام النظام العددي العربي لأنه من اختراع «الكفار»، والزمهم بالاستمرار في استخدام الأرقام الرومانية رغم أنها شديدة الإرباك لهم في معاملاتهم»^(٣٥).

٣ - أن تكون الحضارة الحديثة غير قابلة للرفض فهذا لا يعني أنها غير قابلة للتقيد. بل على العكس تماماً: فلم يسبق قط لحضارة أن جعلت النقد الذاتي مقوماً ثابتاً من مقومات وجودها مثل الحضارة الحديثة. وهذا هو سر جانب من حيويتها. ولكن شرط فعالية هذا النقد هو الانضباط في الممارسة الحضارية عينها. وقد يكون النقد الأكثر سداداً الذي يمكن أن يوجه إلى هذه الحضارة والأكثر جذرية والأكثر تأثيراً في مصائرنا اللاحقة هو ذلك الذي قد يصدر عن الأطراف والهوامش في عملية اكتشافها لها مشيتها وفي سيورة مسعاها إلى التحول بدورها إلى مراكز. وإذا كان ثمة من يعد ترائياً به الحضارة الحديثة فليس هو الوعد بعالم متعدد المراكز فحسب - وهو أمر في سبيله إلى أن يغدو حقيقة واقعة منذ أن لم تعد الحضارة الحديثة محض حضارة أوروبية أو غربية - بل كذلك الوعد بعالم بلا أطراف ولا هوامش، وهو أمر لا يزال يتطلب انضباط ثلاثة أرباع البشرية في الممارسة الحضارية، وفي الفرض الفعلي لحقها المشروع في ألا تكون مجرد أطراف وهوامش، كما لا يزال يتطلب من المراكز القائمة حالياً أن تحمي جانباً الأتانية التي حكمت سلوكها حتى الآن لتقدم كل أشكال العون التي تؤهلها لها وفضيحتها المركزية لتسريع سيورة التحول المركزي لسائر الأطراف والهوامش. فعلى هذا النحو فحسب يكف التحديد عن أن يكون هو التغريب، ليتطابق مع مفهوم أوسع وأغنى وأعمق وأكثر جدلية من مفهوم التغريب، ومجاوذاً

له إن لم يكن مناقضاً. فعلى حين أن التغريب أحادي المرجعية وإلزامي النموذج، فإن التحديث التزام مفتوح على تعدد من النماذج والبدائل والطول المبدعة. ثم إن التحديث خفيف الصمولة بالجارجية النرجسية لأنه لا يختزل، شأن التغريب، العملية الحضارية إلى علاقة أحادية الاتجاه بين طرف فاعل وطرف منفعل، بل يفترضها شراكة متبادلة لا يكون فيها فعل بلا انفعال، ولا انفعال بلا فعل. وعلى نقض التغريب الذي يؤسس العملية الحضارية على أنها قطيعة في الهوية، يؤسسها التحديث على أنها استثمارية واتصالية يكون فيها التماهي مع الآخر ممكناً دون نزاع للهوية. ويقدر ما أن التغريب يجب ما قبله وما عداه، ولا يعترف عملياً بوجود الآخر إلا ليصادره أو يلغيه، فإن التحديث، إذ يفهم التماهي مع الآخر على أنه تطوير وإغناء لهوية الذات لا إلغاء لها، لا يقطع مع الماضي وراث الذات، بل قد يوظفهما عند الضرورة كمثلة رافعة في عملية التحول الحضاري بالذات. وفي الوقت الذي لا يعترف فيه التغريب بأنه مديونية حضارية للآخرين، بل يؤسس ذاته في دائنية مطلقة، فإن التحديث يعيد تأسيس الحضارة الغربية نفسها في نسبيتها التاريخية، ويخضعها لحفريات تكشف عن مدى مديونيتها في مقاومتها التحتية للحضارات الأخرى، كما يخضع بنيانها الفوقي لنقد يكشف عن مدى حاجتها إلى التسامحة الحضارية للآخرين لتتجاوز جوانب كثيرة من قصورها ونرجسيتها، ولتتسع في المجال أمام تمضخ حضارة كونية بكل ما في الكلمة من معنى، حضارة تنتسب إلى الانسان وينتسب إليها الانسان كتعبير عن الدخول الفعلي في عصر رشد الانسان.

٤ - إن نقطة التفصل الوحيدة الممكنة مع الحضارة العالمية من خلال قناة التحديث تظل، حتى إشعار آخر، هي الثقافة القومية. وللمرة الثالثة نجدنا على وفاق مع مؤلف «اغتيال العقل» - ولكن دوماً ضد منطوق استنتاجاته - حينما يؤكد أن «ليس هناك أمة تستطيع أن تستوعب الحضارة وإبداعاتها الجديدة في إطار غير إطار ثقافتها»^(٣٤). ولكن النتيجة التي تسترتب على هذه المقدمة هي أن «التبعية الثقافية» مفهوم أقرب إلى الخلف منه إلى التماسك المنطقي. وبالفعل، وباستثناء حالات نادرة جرت فيها محاولات فعلية للاستيعاب الثقافي، كما في الجزائر في العهد الكولونيالي، فإن الثقافات القومية، مفصلة التواصل مع الحضارة العالمية، عرفت بفضل التماس والتناضح مع هذه الحضارة، تطوراً ما كانت لتعرفه قط لو بقيت أسيرة دأرتها المغلقة. وتقدم لنا الثقافة العربية، ابتداءً من عصر النهضة، مثلاً اخذاً على مثل هذا التطور بالتماس - ولو الضئلي أحياناً - مع الحضارة الحديثة. وحسبنا هنا الإشارة إلى ما يمكن وصفه بالولادة الثانية للغة العربية بتحويلها من لغة كُتبت إلى لغة أمة، وإلى عملية الاستزراع والنمو المتسارع للفكر السياسي والاجتماعي، ولا سيما في المشرق، وإلى التطور المذهل في فنون الأدب حيث عرف الشعر بدوره ولادة ثانية فيما جازت الرواية والقصة بتجاح تجربة مخاضهما الأول، وإلى البداية الواعدة التي يعرّفها اليوم الفكر الفلسفي، ولا سيما في المغرب.

٥ - كما أن الثقافة القومية لا يجوز أن توضع في موضع التعارض مع الحضارة الحديثة، بل يجب أن تكون على العكس قناتها الموصلة وجسر العبور منها وإليها، كذلك فإن التراث، وهو مظهر رئيسي للثقافة القومية، يجب ألا يوضع في قطب المواجهة للحضارة الحديثة، وألا يوظف كسلاح إيديولوجي في حرب القطيعة معها وضدها. أولاً لأنه لن يكون في هذه الحال إلا سلاحاً مغلولاً. وبالفعل، إنه لظلم كبير للتراث أن يُطالَب - وهو الذي انقطع عن التطور ومن العطاء منذ قرون عدة - بالتصدي حضارة من نمط مغاير، وذات اندفاع جيروتي، وما انفكت منذ قرون عدة تتطور بإيقاع متسارع، وفي العقود الأخيرة حسب قانون المتوالي الهندسية لا الحسابية. وإن يكون شأنه في مواجهة غير متكافئة كونه إلا كشأن السيف الذي يراود له أن يغلب الصاروخ. وثانياً لأن توظيفه على هذا النحو في حرب المواجهة الخاسرة مع الحضارة الحديثة سيخرجه من فرصته التاريخية لوصول ما انقطع من تطويره وإتجديده نفسه بالاستعانة بما تتيجنه الحضارة الحديثة من مناهج علمية لم يسبق لها مثيل في التحقيق والحفر والتنقيب والدراسة والنقد وإعادة القراءة. وبالفعل، إن التواصل مع الحضارة الحديثة، لا الانقطاع عنها، هو وحده الذي يمكن أن يضيف، إلى قديم التراث جديداً، وإلى قيمته فضل قيمة، وأن ينفع في مواته حياة، وأن يكشف

المثقفون العرب والتراث

فيه، بالاستعانة بحفريات المعرفة الحديثة وبمعمارياتها، عن مكان ثروة ما كان من الممكن قبل اليوم حتى الاشتباه بوجودها.

وبكلمة واحدة، إن الانفتاح على الحداثة هو الذي يمكن أن يطرح على التراث أسئلة جديدة، وأن يستقطب أجوبة جديدة، وأن يصوغه، في جزئياته وكلياته، في إشكاليات جديدة، وحسبنا شاهداً على ما نقول، بالإحالة إلى الثقافة العربية المعاصرة، التطور المرموق الذي أصابته الدراسات الخلدونية في الطبقة الأخيرة بفضل تطبيق المنهجيات الحديثة على النص الخلدوني، ناهيك عن أن واقعة اكتشاف أهمية ابن خلدون هي بذاتها إنجاز من إنجازات الحداثة، أضف إلى ذلك أن الانفتاح على الصداثة والمنهجيات العلمية الجديدة هو وحده الذي يمكن أن يضع حداً لمفامرة الاستشراق التي لا مجال للمفارقة في أنها، في بعض وجوهها، جارية نرجسياً للذات القومية. فيما أن التراث مقوم من مقومات الهوية، بل واجهتها الدفاعية كما رأينا، فإن اتخاذه موضوعاً للدراسة من قبل المستشرقين، أي من قبل متخصصين أجانب ينتمون في غالبيتهم إلى الحضارة الصائنة للجرح الاستعماري والنرجسي، قابل للتأويل شعورياً على أنه فعل اعتداء على الذات القومية، ولأشعورياً على أنه فعل خصاصة وتآنيث للأنثى القومية، بحكم احتكار المستشرق الدارس لمبدأ الفاعلية ضداً على مبدأ المفعولية الذي يكون بالضرورة في هذه الحال من نصيب الموضوع المدروس وما يمثله من رأسمال رمزي. والحال أن الامتلاك الذاتي لمنهجيات الحداثة وتخصيبها وتبنيها وتطويرها من خلال تطبيقها في حقل الدراسات التراثية هو وحده الذي من شأنه أن يجعل الاستشراق غير ذي موضوع أو أن يعيده إلى حدوده المعقولة التي يقتضيها التعارف والحوار بين الثقافات. أما إذا لم تمتلك الحداثة فنن نبقى مالكن حتى لتراثنا، وسنبقى باب الإغراء مفتوحاً لدراسته وامتلاكه على الطريقة الاستشراقية.

إن هذه الملاحظات الخس التي تتصل بجذلية الثقافة القومية والمضارة العالمية، أو ما يسمى في الخطاب العربي المعاصر بإشكالية الأصالة والمعاصرة، لا تدع مجالاً للشك في أن تحليلنا النفسي لهذا الخطاب الأيديولوجي مسكون هو نفسه بهاجس إيديولوجي، وهو ما يجعل تحليلنا نفسه قابلاً للتحليل، وما يؤكد أننا نحن أنفسنا داخل اللعبة لا خارجها، وأن الذات التي تحلل هي في نهاية المطاف جزء من الموضوع الذي تحلله. نحن إذن لا ندعي الموضوعية المطلقة، بل نحن منضبطون في الصراع. وبما أن منهجنا نفسه لا سداد له ولا فاعلية - علاجية أو معرفية - إلا حيث يقوم صراع في النفس الفردية كما في النفس الجماعية، فلنعترف بأننا نوظف هنا التحليل النفسي نفسه توظيفاً صراعياً.

ما هذا الهاجس الأيديولوجي؟ أنه تجديد الانتماء إلى عصر النهضة من حيث أنه العصر الذي اكتشف ضرورة التقدم، أو على الأقل ضرورة استدراك التأخر.

ولكن تجديد الانتماء إلى عصر النهضة لا يعني إعادة طرح نفس أسئلته، ولا على الأخص تبني نفس أجوبته.

فإشكالية النهضة بالذات بحاجة إلى إعادة صياغة.

أولاً على ضوء الواقع المحلي. فالمجتمع العربي يواجه اليوم تناقضات متفاقمة وذات طبيعة انفجارية. وهو لم يعد حتى ذلك المجتمع الراك الذي في مقدوره أن يراوح في مكانه في حركة اعتماد إلى أن يأتيه الفرج عن طريق مستفيد عادل يكون رجل القدر. فالقانون الذي يبدو أنه يحكم المجتمع العربي اليوم هو قانون تراكم التناقضات والتدرج. وإذا لم يستطع هذا المجتمع أن يحقق نقلة جذرية باتجاه التقدم، فإن وثيرة تدهوره ستتسارع، كما أن تناقضات بدل أن تنفجر عن قوى جديدة حاملة لمشروع تغيير جديد حسب القوانين المألوفة للجذلية الاجتماعية، قد تتجره هو نفسه وتزج به، على الطريقة اللبنانية، في شرنقة مغلقة من التفتت والتدمير الذاتي والصراعات التناحرية التي لا أفق لها سوى البربرية.

وثانياً على ضوء الواقع الإقليمي. فمن قبل كان العدو غازياً قدم من الشمال أو من الغرب، ولم يكن في خطته ولا في مقدوره - باستثناء الحالة الجزائرية - أن يتعدى في انفراسه في التراب الوطني سياج التكتلات والمخاطر الامامية. أما اليوم، فإن العدو مقيم بين ظهراني الوطن، وفي نقطة القلب منه. وأطماعه

في الأرض نفسها، لا في محاصيلها، وزئجه يرد الفرات والنيل. وإن يكن قليل العديد، فقد عرف كيف يشعل، بتقوله التكنولوجي، قانون الكم. بل إنه، بانفراده بامتلاك القنبلة النووية، قد أمسى قادراً لا على إلغاء قانون العدد فحسب، بل على إلغاء العدد نفسه. وبدون نقلة جذرية باتجاه التقدم، فليس مستحيلاً ذات يوم، في حال انفلات التوسعية الإسرائيلية من عقائدها، ألا يبقي من خيار آخر أمام الساكنين إلا الرحيل، إلى الصحراء التي يتكرر تذكيرهم في هذه الأيام بأنهم قدموا منها.

وثالثاً على ضوء الواقع العالمي، فالعالم لم يعد منقسماً اليوم، كما في عصر النهضة الأول، إلى «غرب» أثبت أنه قد تقدم و«شرق» اكتشف أنه قد تأخر. بل تكشف هذه القسمة عن أنها من طبيعة ديناميكية. فالعالم المتقدم يزداد تقدماً، والعالم المتأخر يزداد تأخراً بالمقياس النسبي، إن لم يكن في بعض الحالات بالمقياس المطلق. وما كان بالأمس القريب علماً ثالثاً، فإنه يتمايز اليوم إلى عالم رابع وخامس. ولا شك أن العالم العربي قد سجل بالمقياس الحسابي تقدماً، ولكن تتكاثر القرائن في الحقبة الأخيرة على أنه، بالمقياس الهندسي، أخذ بالتقهقر، ولا سيما في أقطاره التي كانت تزعمت سيروية التقدم الحسابي. وهناك اليوم أقطار عربية يسجل نموها الاقتصادي تقدماً بعلامة ناقص (-) لا بعلامة زائد (+). وذلك ما يسمى في أدبيات التنمية بنمو التخلف.

ولكن المتغير الكبير في إشكالية التقدم كما تطرح نفسها اليوم بالمقارنة مع النحو الذي كانت تطرح به نفسها في عصر النهضة إنما يكمن في موقف صائفة هذه الإشكالية، أي الانتلجانشيا العربية. ففي عصر النهضة بدا وكأن الانتلجانشيا تنفصل بنفسها عن سواد الأمة الفارقة في ظلمات الانحطاط لتضطلع بدور مهماز البقطة وحامل لواء الدعوة إلى التقدم. أما اليوم فيبدو أن الانتلجانشيا العربية تنفصل بنفسها عن سواد الأمة، المذبذبة بتوقها إلى الحضارة، لتصلح إلى العكس لواء الدعوة إلى النكس، ولتمارس دور التثبيس الحضاري. وقد رأينا، وسوف نرى في جلستنا التحليلية المطولة مع حسن حنفي، كيف أصبح الحديث عن الصدمة الحضارية القاتلة والسباق الحضاري المميت شائعاً في الخطاب العربي المعاصر، ولا يتردد ناقد «مجتمع الخيبة» - على الرغم من كل صحو الفكر الذي يدلل عليه في التذير من احتمالات السقوط في البربرية - في إعلان قنوطه من إمكانية اللحاق بالحضارة الحديثة مطالباً استمرت هذه الحضارة في التطور والتقدم بدون حدود، وفي مجارة دعاء التثبيس الحضاري في لعبتهم بتوكيده بلا تحفظ أن المجتمع العربي، رغم سبقه إلى صياغة إشكالية النهضة، «يشكل مثلاً على هذا اللحاق المستحيل بالحضارة»^(٣٣٣).

والواقع أنه لا يكفي أن نقول إن دور الانتلجانشيا العربية في إشكالية النهضة هو وحده الذي تغير بانقلابها، في شطر لا يستهان به منها، من طالبة تقدم إلى طالبة نكوص، بل لا بد أن نلاحظ أيضاً أنها أضحت، في وجودها وفي وظيفتها المعرفية بالذات، واحداً من تعابير التخلف. فبالأمس كان يمكن القول أن الانتلجانشيا العربية، التي سبقت غيرها من الشرائح الاجتماعية إلى الاستنفاة على واقع التخلف، استطاعت أن تقدم للمجتمع المختلف، من خلال مقتناها المعرفي، المقياس الذي كان يحتاجه ليقوس مدى تخلفه. أما اليوم، فإن الانتلجانشيا العربية، في شطر لا يستهان به منها، تحولت هي نفسها من أداة للقياس إلى موضوع له. ويعبارة أخرى، يمكن القول إن الانتلجانشيا العربية عندما صاغت في عصر النهضة معادلة التخلف وضعت نفسها خارج المعادلة، باعتبارها على العكس عامل التقدم أو مهمازه، ولكن اليوم لم يعد من الممكن أن تصاغ معادلة التخلف بدون أن تدرج الانتلجانشيا العربية نفسها ضمن عواملها. وعلى هذا النحو أمكن لصاحب مشروع «نقد العقل الإسلامي» أن يلاحظ أن «المسافة المعرفية بين الفكر الإسلامي - يقصد الفكر العربي الإسلامي - والفكر الغربي تزداد بمثل إيقاع أزدیاد المسافة الاقتصادية في القرن العشرين هذا»^(٣٣٤).

مشروعنا يندرج إذن هو الآخر ضمن المشاريع المتكاثرة في هذه الأيام لنقد ما بات يسمى بلا تحفظ بـ «العقل العربي». ولكن العقل المستهدف بهذا النقد ليس العقل الظاهر بقدر ما هو العقل الباطن. لا العقل الأداتي كما تداوره الانتلجانشيا العربية، بل العقل الذي يتخذ من الانتلجانشيا العربية نفسها

أداة له. إنه إذن مشروع لنقد «عقل العقل» إن جاز التعبير، وذلك بقدر ما يمكن القول إن عقل الانتلجانسيا العربية، في شطر لا يستهان به منها، ليس بذئ سؤدد ذاتي، وما هو بقطبان دئته، ولكنه محض عقل منفعل لعقل فاعل، أو محض عقل مطبوع لعقل طابع، يتبع له تهيئة الجزء المنظور من جبل جليد الشعور لجزئه المطور في لجة اللاشعور حسب التشبيه الفرويدى.

ومن هنا ضرورة المنهج التحليلي النفسي بخصوصيته التي تجعله لا يغني غناء أي منهج آخر بقدر ما لا يستطيع أي منهج آخر أن يغني غناؤه. فهو منهج يقوم بامتياز لا على استنباط المجهول من المعلوم - كما هو الشأن في كل منهج علمي آخر - فحسب، بل كذلك على بيان علاقة التبعية التي تشد وثاق هذا المعلوم للمجهول الذي يجري استنباطه منه. وخلافاً للقاعدة الفقهيّة المشهورة، فليس الغائب هو الذي يقاس على الشاهد هنا، وإنما هو الشاهد الذي يقاس بالأخرى على غائبه، قياس المجهور به على المسكوت عنه في الاستيمولوجيا الحديثة. ويدهي أن تأكيدنا هذا على مطابقة منهجنا - على خصوصيته - لموضوعه لا يعني إثباتاً مسبقاً لخصوصيته. فمعيار هذه الخصوصية هو التطبيق، أي الأجوبة غير المسبوق إليها التي يمكن استخلاصها من طرح أسئلة جديدة على موضوع قديم. وكما يقول إرنست جونز، فإن «كل تعميم علمي لا يجد تبريره في التحليل الآخر إلا بما يتيح من فهم لشيء كان لولاه سيبقى مجهولاً»^(٣٣). فإذا خرج القارئ، بعد رحلته الطويلة معنا، بانطباع بأنه أضاف إلى جعبة معلوماته شيئاً ما كان ليضيفه إليها لولا تجشمه مشاق الرحلة، فإننا نعتبر أننا قد كسبنا الرهان. وهذا بدون أن نزعم بحال من الأحوال أنه ما كان لغير منهجنا أن يكون هو المطابق. فآية ظاهرة إنسانية هي، بحكم انتمائها إلى ملكوت ما هو إنساني، متعددة التعيين وقابلة بالتالي للتفسير بأكثر من كيفية واحدة. وكما يقول داعية كبير للمنهج التكاملي في علوم الإنسان، فإنه فيما يتعلق بدراسة الإنسان فإن «كل سبق تفسيره يظل ممكناً بل واجباً تفسيره بكيفية أخرى، أي في إطار نظام مرجعي آخر»^(٣٤). ويدون أن تنوير في خصوصية المفاضلة المكرومة بين المناهج، فإن كل ما نرجوه أن نكون أفلحنا، ضمن إطارنا المرجعي الخاص، في تقديم إضافة تكاملية إلى ما قاله أو ما يمكن أن يقوله دارسون آخرون لخطاب الانتلجانسيا العربية المعاصرة في إطار انظمتهم المرجعية الخاصة.

- (١) نشد هنا على النعت «النسبي» لانتنا نعتد أن التيار العقلاني المطلق معدوم الوجود أو ملموع الوجود (بقوة الرقابة الذاتية أيضاً) في الفكر العربي الحديث والمعاصر.
- (٢) انظر مداخلة في «مدونة التراث وتحديات العصر» بعنوان «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر» صراع طبقي لم يشكل ثنائياً في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٤١.
- (٣) محمد عماره، الحرب والتحديث، سلسلة عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ١٥٩ - ١٦٠.
- (٤) راشد الفوشي، مقالات (باريس: منشورات حركة الاتجاه الإسلامي بطنس، دار الكرون، ١٩٨٤)، ص ٤٢ و ٨٨.
- (٥) والتعبير هو بالأصل للهنطاري، الرائد الأول والكبير للسلفية المتتورة.
- (٦) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١٨.
- (٧) القرآن الكريم، سورة الرعدة، الآية ١١.
- (٨) نقل عن: عبارة، الحرب والتحديث، ص ١٦٠.
- (٩) نقل عن: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
- (١٠) خير الدين التونسي، قوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة من زهيدة، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨٥)، ص ١٤٩ - ١٥٤.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
- (١٢) التبع لأثر عبد الملك والسويد منّا. انظر: أنور عبد الملك، ربيع الشرق (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ص ١٢.
- (١٣) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٣٧.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٣ و ٢٣.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣ و ١٧٨.
- (١٨) إن الجابري نفسه هو خير من صاغ في الاستمولوجيا العربية إشكالية الإشكالية عندما قال، في نص سابق على الخطاب العربي المعاصر، إن ما يؤسس ويحدد وحدة فكر ما، في مرحلة تاريخية ما، هو وحدة إشكالية هذا الفكر، وعندما مكّن على وحدة الإشكالية هذه يفكر عصر النهضة فائتاً: «لنأخذ مثلاً قريباً لتوضيح هذا المعنى، ولكن ما ندعه به الفكر العربي الحديث، فكر عصر النهضة». لقد عالج هذا الفكر إشكالية واحدة هي إشكالية النهضة، ومن هنا وحدته، وعندما أشار أخيراً - معتبراً أن تلك قد يكون من دلائل الخصوصية - إن «الإشكالية الواحدة لا تتزايد ببطء الزمان - مكان، بل إنها تظل، ما لم تتجانس مفتوحة أمام أي مفكر لاحق ليتابع التفكير فيها» (انظر: والمدخل العام، الذي وضعه عام ١٩٨٠ مؤلفه هُنا والفراش، ط ٣ [الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٨ - ٤٠.
- (١٩) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٢٤.
- (٢٠) مثل هذه الاندراجية نلتقيها عند كثرة من مفكري النهضة لا في طوريين متباينين من حياتهم فحسب، بل أحياناً في الطور الواحد أيضاً.
- (٢١) وهذا هو شأن حسن حنفي كما سنرى.
- (٢٢) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٧.
- (٢٣) ساندور ليهزي، تاملات حول الوحدة، في: الأعمال الكاملة، مج ٤ - (باريس: منشورات بايو، ١٩٨٢)، ص ١٢٩.
- (٢٤) ربما نستنتج من هذا الحكم مثقلاً مثل ياسين الحافظ الذي كان يملك، بالإضافة إلى عقلانية تامة وإلى روح نقدية قيد التجرد، حساً رقيقاً أكيداً وجد ما يعزز مصداقيته في تواجد الكتب يومئذ في باريس حيث كانت الحرية الإعلامية توافر شروطاً أنسب لمعرفة حقيقة موازين القوى والالتزام بمقيار الواقعية والموضوعية في توقع النتائج. كتب

المثقفون العرب والفرث

يقول في سيرته الذاتية: «عندما نشبت حرب حزيران كنت ما أزال في باريس. في هذه المدينة يمكن للمرء أن يتابع الحرب ويعرف حقيقة مجرياتها أحسن مما لو كان في بلد عربي، حيث التمتع أو المبالغة الإعلامية. لقد أمسكت لقي منذ أن بدأت الأمور في التآزم، وبالتحديد منذ أن طلب عبدالناصر سحب قوات الطوارئ الدولية من شرم الشيخ، واستجيب الطلب خلافاً لكل توقع. وعندما اندلعت الحرب، في اليومين الأولين وبالتحديد، تمكنني خوف من الهزيمة وأمل في صمود ما في نفس الوقت. وما إن أخذ غبار المعركة ينجلي عن هزيمة على الجبهات الثلاث، حتى أحسست بما يشبه الزلزلة المزوجة بالعار (ياسين الحافظ، بتاريخ وعي أو سيرة ذاتية إيديولوجية - سياسية، في: **الهزيمة والإيديولوجيا المزهومة، الآثار لكاملة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٤٢.**)

(٢٥)

الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المزهومة، ص ١٢٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٢٨) إن هذا المفعول الربوي والتعوي بالثاني، للهزيمة الحزيرانية هو ما غلب أيضاً من نظر محلل آخر من محلليها، وهو نديم البيطار الذي رفض في كتابه: **من النكسة إلى اللقوة، الصادر بعد الهزيمة مباشرة، أن يسمي الهزيمة هزيمة، وأصر على وصفها بأنها مجرد نكسة، ولم يتردد، «على الرغم من الألم العميق الذي أحدثته، في أن يهمل لها سروداً للقل: «مرحى بالنكسة، ومرحى بتحديثاتها الكهية»، إعتقاداً منه، إنطلاقاً من فكرة سيوسولوجية وضعية، بأن «النكسة لا بد أن تتخفف عن وثورة عملاً بقوانين «الفعالية الثورية في النكية» - وهو بالأصل عنوان كتاب أخر له (انظر: نديم البيطار، من النكسة إلى اللقوة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٢١).**

(٢٩) عبدالملك، ربح المشرق، ص ٦٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٢ و ٦١ و ٦٥ و ٦٧.

(٣٤) جيب الإشارة هنا إلى أن النظام الإقليمي الذي ترفضه إسرائيل هو نظام ما بعد ١٩٦٧، لا نظام ما قبل ١٩٦٧. وعلى ضوء هذه الحقيقة، وعلى ضوء القبول العربي شبه الإجماعي بالنظام الإقليمي لما قبل ١٩٦٧ وما يعنيه هذا القبول من إقرار وتسليم بالانحدار العربي أمام المشروع الصهيوني، فإن المبادرة الساداتية السميعة الصيت ينبغي أن تدان لا لما قلته من نقله أراذات نفسها «واقعية» وعقلانية» من واقع الهزيمة إلى التوافق على حرك الهزيمة مقابل استعادة شبه جزيرة سيناء، بل لكونها قطعت الطريق سلفاً على كل ثقافة مماثلة لها في الواقعية والعقلانية لاحقاً بالنسبة إلى باقي أجزاء الأرض العربية التي احتلت عام ١٩٦٧. فصحيح أن السادات عرض السلام واسترد الأرض، ولكنه أخرج مصر، وهي القطر الأكبر والأقوى، من حلبة الصراع. واليوم يعرض باقي العرب، بمن فيهم الفلسطينيون، السلام ضمن روح المبادرة الساداتية إياها. ولكن إسرائيل هي التي باتت لا تقبل مقايضة الأرض بالسلام. فاستقالة مصر من الصراع أحدثت خللاً كبيراً في ميزان القوى باتت معه إسرائيل تعتقد أنه في وسعها أن تأخذ من باقي العرب أكثر مما كانت تطالبهم هي نفسها بإعطائه غداة هزيمتهم في حزيران ١٩٦٧.

(٣٥) انظر مثلاً قول أنور الجندي - وهو من أكثر الكتاب المعاصرين إستمالةً للتمايز الجاهزة والصور المقلوبة -: «كان أخطر ما عد إليه الاستعمار هو «عرس إسرائيل» لتكون «أسفينا» خطيراً في قلب العالم الإسلامي، مهمته أن «يمزق وحدة الأمة العربية» (أنور الجندي، **العالم الإسلامي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٤٠٤.**

(٣٦) انظر مثلاً تنديد منير شفيق بد «أولي الأمر» من العرب الذين لم تنتفض فيهم بطولتهم ووطنيتهم لهدوا، وإن سلبية، على ما فعلته أمريكا وريبيتها المدلة إسرائيل بشعبي فلسطين وإنجاز (منير شفيق، **الإسلام وتضحيات الإنصاف المعاصر (لندن: دار طه للنشر، ١٩٨٢)، ص ١٧.** بل انظر أيضاً قول محمد عابد الجابري، مع أنه من الكتاب العرب القلائ الذين يحاولون تحاشي المبارات الجاهزة والصور المقلوبة: «منذ لا تقلل أبداً من دور الاستعمار والإمبريالية المالية وريبيتها الصهيونية في عرقلة نهضة العرب»، في: **للخطاب العربي المعاصر، ص ٢٢.**

(٣٧) لحل هذه التسمية الإسرائيلية لصحب حزيران ١٩٦٧ تصحيح، على نحو لاشعوري، للصورة المخطئة في الذاكرة الجمعية اليهودية عن إله توراني يخلق العالم في ستة أيام، ولي سابعها يستريح.

(٣٨) انظر الفقرة البديعة التي كتبها جورج قرم عن صوت عبدالناصر بعنوان «البحث عن صوت مفلود» في كتاب: **إنشجار المشرق العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ١٧.**

(٣٩) التعمير لياسين الحافظ في: **الهزيمة والإيديولوجيا المزهومة، ص ٤٢.**

هوامش القسم الأول

- (٤٠) لن يقيم شعب القاهرة مكاناً مماثلاً لذلك الذي أقامه لعبد الناصر إلا لأن كلهم التي كان بينه وبين صوتها أيضاً قصة عشق منقطعة النظير.
- (٤١) القيصر إسعد الدين إبراهيم في مقاله الذي يحمل بالتحديد كعنوان: «لماذا كان عبد الناصر زعيماً قهرياً»، انظر: سعد الدين إبراهيم، مصر تراجع نفسها (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٧١.
- (٤٢) الشواهد التي تسوقها هنا هي على سبيل العينة التمثيلية. انظر: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ط ٢ (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٣)، ص ١٥١ و ١٥٤.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
- (٤٤) عبد الملك، ربيع الشرق، ص ٨٠، وينسى صاحب هذه العينة التمثيلية، وهو يستقدم هذا التعريف المصري، أنه كان أكد قبل صفحة واحدة (المصدر نفسه، ص ٧٩) أن الدولة الصهيونية ما أنشئت إلا لتكون وقلة للإستعمار روساً للغرب، وليس لأمريكا والإمبريالية الأمريكية حصراً.
- (٤٥) عبد الملك، ربيع الشرق، ص ٨٠. قارن بالمقابل مع ما يقوله مؤلف: الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، الذي هو على حد علمنا الكاتب العربي الوحيد الذي تجرأ على التأكيد لا على إسرائيلية إسرائيل فحسب، بل كذلك على إسرائيلية الهزيمة التي لا تزال تشيخ بها منذ جهاشها منذ هزيمة ١٩٦٧، وبالتالي على إعادة التفكير بمعادلة العامل الخارجي: يفيقه تمويه أسباب الهزيمة قالوا: الإمبريالية هي التي هزمتنا. الواقع أن إسرائيل، ذات الثلاثة ملايين، هي التي هزمتنا، بل أكثر من ذلك وأبعد. العامل الدولي هو الذي لعب دور لجم، في حدود واسعة، للتوسعية الإسرائيلية، (انظر: الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، ص ١٧٦).
- (٤٦) كان صادق جلال العظم، أول من رصد أشباه هذه الأقوال في كتابه: نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩).
- (٤٧) أورده مصطفى بهجت بدوي، في رده على الشيخ الشعراوي، في: الأهرام، ١٩٨٩/٢٣.
- (٤٨) شفيق، الإسلام وتهديدات الانحطاط للعصر، ص ١٠٨ - ١٠٩.
- (٤٩) تحسيرا هنا بوجه خاص محاولات وجيه كويراني لإعادة كتابة تاريخ الدولة العثمانية وبلاد الشام من منظور معاد للهزيمة.
- (٥٠) عامر شديرة، هل نحن في دار هجرة؟، في: مجلة: الوحدة، السنة الرابعة، العدد ٤٠، ص ١٥٠.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٨، وللاحظ بالمقارنة أن الدولة العثمانية، خلافاً لما يوحى به النص، لم تقتل بخنجر الثورة العربية لعام ١٩١٦ - وإن تكن قد جرحت به - وإنما بخنجر عثماني صرف هو خنجر كمال أتاتورك. ولكن عملية التأييد لا تأتي أكلها إلا إذا كانت كلية. ومن هنا تجريم ثورة ١٩١٦ بأكثر مما يمكن أن تُجرّم به من وجهة نظر الحقيقة التاريخية.
- (٥٢) حسن حنفي، المسلمون في آسيا في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، في: اليصنام الإسلامي (القاهرة)، العدد الأول (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ٢١٠ - ٢١١.
- (٥٣) انظر مداخلات وجيه كويراني في: ندوة ناصر الفكرية الرابعة. نصوص المداخلات منشورة في: الصوعية والإسلام علاقة جدلية (دم: د.ن، د.ت)، ص ٤٤، ٧٩، ٨٠.
- (٥٤) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٣٥.
- (٥٥) محمد عسار، «الجامعة العربية والجامعة الإسلامية»، في: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨١)، ص ١٤٦. ولنذكر مع ذلك لمش السلفية المتخورة إقراره بأن «الجداء الذي مثله العثمانيون» أمام أطماع الغرب، كان سليماً بالقدرات. فمن ثغرات هذا الجدار تسلكت الإمبريائيات الأجنبية التي منحها السلاطين العثمانيون للبرجوازية الأوروبية ودولها، ومن ثغرات ذلك الجدار تطورت التسلسل وتزايد النفوذ الإستعماري حتى أجبرت الدول الإستعمارية الدولة العثمانية على التنازل عن العديد من ولاياتها، بعد أن تحول النفوذ الإستعماري فيها إلى احتلال سافر وغافهم. ففي فترة لم تتجاوز الأربعين عاماً، ومنذ اعتلاء السلطان عبد الحميد الثاني عرش السلطنة في سنة ١٨٧٦ وحتى اندلاع الحرب العالمية الأولى ١٩١٤، أجبرت الدولة العثمانية على أن تتنازل، رسمياً أو واقعياً - لروسيا القيصرية عن عدد من المقاطعات الغنية في آسيا الصغرى، ولبريطانيا عن قبرص ومصر - ومن قبل ذلك عن عدن - ولفرنسا عن تونس والمغرب - ومن قبل ذلك الجزائر - وإيطاليا عن ليبيا، وللنمسا عن البوسنة والهرسك، وذلك بالإضافة إلى المقاطعات البلقانية التي خلعت التت العثمانية في خضم اند الاستعماري الزاحف على دولة الرجل المريض. (المصدر نفسه، ص ١٤٦ - ١٤٧).
- (٥٦) حنفي، والمسلمون في آسيا، في: اليصنام الإسلامي، ص ١٥٩ و ٢٠٩.

المثقفون العرب والتراث

- (٥٧) الإشارة هنا إلى كتاب النور السادات الذي كان من أولى المحاولات لتأريخ قصة الثورة في مصر من داخلها.
- (٥٨) بالمقابل فإن السادات ما كان يطيع له منذ خلف عبدالناصر، ورغم مدعاه الديموقراطي، أن يخاطب مواطنيه إلا بـ «يا أولادي».
- (٥٩) جبرار مانديل، التعرّف على الأب، ط ٥ (باريس: مكتبة بابل الصغرى، ١٩٦٨)، ص ٢٢٦. العنوان بالفرنسية: *La Révolte Contre le père*
- (٦٠) ما دما أبحثا لانتسا إدخال الرمزية الفالوسية في تأويل الأحداث السياسية، لفلن إن هذه الرمزية، في كل ما يتصل بشخص السادات وعهده، تبدو موسومة بمعيسم الزيف: فمن الظلمين إلى عصا الماريشالية إلى الزبي التتكري (الظهور تارة بيزة أميرال أو مشعر وطوراً بجلاوية فلاح) إلى الكيفية المسرحية التي شجعت بها حرب تشرين (والتي كانت تنقلب إلى مناساة مع حصار الجيش الثاني) إلى المفاوضة المريبة التي تم على أساسها إسترداد سيناء، يبدو كل شيء مصطنعاً، ويبدو الرمز الفالوسي الكامن وراء كل ذلك مزيفاً هو الآخر. ولعل الإحساس شبه الغريزي بهذا الزيف من جانب اللابيين من أبناء الشعب المصري هو ما حال دون حدوث عمليات تمام جهاهيري واسعة النطاق في العهد الساداتي.
- (٦١) نستطيع هنا أن نفتح ماضياً جديداً لنجد عنراً تخفياً للملهاة الساداتية التي أعلقت المسألة الناصرية: فبعد الناصر الذي بنى زعامته، ملك مثل أتاتورك ومثل معظم القادة الكثرين، على الرأية بوم كاية القدرة الفالوسية، ما أورث خلقه من كاية القدرة هذه سوى سراهبا. ومن هنا وجد هذا الآخر نفسه مجبراً إيجاباً على أن يصطنع لنفسه، ويرسم زعامته الخاصة، فالوساً مزيفاً.
- (٦٢) عفيف البيتي، في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ص ١٩٥.
- (٦٣) عبدالوهاب بوهدية، في: المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
- (٦٤) جلال أحمد أمين، في: المصدر نفسه، ص ٧٦٦ - ٧٦٩.
- (٦٥) عادل حسين، في: المصدر نفسه، ص ٧٩٢ و ٨١٨.
- (٦٦) عبدالله فهد التقيسي، في: المصدر نفسه، ص ٨٢٠ - ٨٢١.
- (٦٧) ربما كان مفهوم التحدي، بكل إستقامته النفسية، هو واحد من القواسم المشتركة للقليلة التي تجمع بين العداثيين والسلفيين من صانعي الخطاب العربي المعاصر. فكذا يكرّم محمد حنايد الجابري الكلام عن «التحدي الحضاري العربي» (في: التراث، ص ١٧) وعن «تحدي الحضارة الغربية» (الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨). ويرويه يتحدث حسن حنفي، عن «التحدي الغربي» و«تحدي الحضارة الغربية» (اليسار الإسلامي، ص ٢٠). ويميل أنور عبدالمكك أكثر إلى الكلام عن «التحديات التاريخية والحضارية» (ريح الشرق، ص ١٢١). بينما يميل ياسين الحافظ إلى التفرير بين «التحدي الاستعماري» و«التحدي الصهيوني» (الهزيمة والإيديولوجيا المهيمنة، ص ٥٢). ويركّز هشام جعيط إهتمامه على «التحدي الحضاري» (القومية العربية والإسلام، ص ١٢٢). بينما يؤثر سعد الدين إبراهيم أن يتكلم عن «التحدي الغربي» (مصر تراجع نفسها، ص ٢٧٢)، ويستطيع برهان غليون الكلام عن شتى أنواع التحديات: من «التحدي الغربي» (الوعي الذاتي (الدار البيضاء: منشورات عين، ١٩٨٧)، ص ١٠٠)، إلى «التحدي الحضاري» (مجتمع الضخمة (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٦)، ص ١٨٩)، إلى «التحدي التاريخي» (إغتيال العقل، ص ١٧٦)، إلى «التحديات الإسرائيلية والحضارية» (الوعي الذاتي، ص ١٠٠). ويتخذ محمد عمارة من «التحدي» بالطلق عنواناً لكتابه «العرب والتحدي»، بينما يعنون منير شليق كتابه كما رأينا بـ «الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر».
- (٦٨) صبحي الصالح، في: التراث وتحديات العصر، ص ٨١٥.
- (٦٩) جبرار مانديل، التحليل النفسي الاجتماعي: Sociopsychanalyse مج ١ (باريس: مكتبة بابل الصغرى، ١٩٧٢)، ص ٥٤.
- (٧٠) ثوري جمودي القيسي، في: التراث وتحديات العصر، ص ٢٢١.
- (٧١) عادل حسين، في: العنوية والإسلام علاقة جدلية، ص ١٤٢.
- (٧٢) أنور الجديدي، الثقافة العربية، إسلامية أصولها وإتقافها (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٣٧٢ و ٤٠٣.
- (٧٣) حسن حنفي، في: اليسار الإسلامي، ص ٢٢، ٤٣.
- (٧٤) حسن حنفي، في: مجلة الوحدة، السنة الأولى، العدد ٦ (آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ١٣١. وهذا أن يمنع على كل حال كاتب هذه الكلمات من أن ينقلب، بلعل نمطي من الفعل الإزدواجية الوجدانية، على التراث ليمتدحه عامل خصاء، لا عامل تحليق نرجسي من طراز فالوسي، كما سنرى لاحقاً.

- (٧٥) فكتور سحاب، «الوحدة العربية وضرورة التراث»، في: شؤون عربية، العدد ١٥ (أيار/مايو ١٩٨٢)، ص ٧١.
- (٧٦) مادل، التصدد على الأب، ص ٢٠٩.
- (٧٧) في: القومية العربية والإنسان، ص ٣٩٢.
- (٧٨) بل، ليس التخلّف قدراً بيّنانياً، ولما بلدان إلى التحرر من قبضة التخلّف، ومنها سوجه خاص بعض دول جنوب شرقي آسيا وكوريا الجنوبية التي تنهيا على ما يبدو لتكرار «المعجزة اليابانية». أما في العالم العربي فقد كان لبنان سبّاقاً، قبل اندلاع حروب الأهلية، إلى تجاوز عتبة التخلّف، مثلما كانت مصر قبله سبّاقة إلى الانعتاق من قبضة الانحطاط.
- (٧٩) محمد عزيز الحبابي، في: التراث وتحديات العصر، ص ٨٢٧ - ٨٢٨.
- (٨٠) عبدالله فهد النفيسي، في المصدر نفسه، ص ٨٢٠.
- (٨١) حسن حنفي، «تراثنا الفلسفي»، في: مجلة فصول (القاهرة)، العدد الأول (١٩٨٠)، (معاد نشره في: دراسات فلسفية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٩١).
- (٨٢) برهان غليون، إغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتجديدية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٢٩٨ و ٢٠٢. والواقع أن التطبيع الآخر هذا كان يمكن أن يكون سديداً فيما لو أن سلفية المجتمع العربي كانت مندفعة في خضم «الحضارة الساعدة»، أي الحضارة، اندفاعاً منفصلاً من كل مثال. أما وإن سلفية المجتمع العربي تعاني، أكثر ما تعاني، من صعوبة الإقلاص أصلاً فإن «المساءة تبدو وكأنها تشكل في نفسها عاملاً أساسياً في تلك الصعوبة. وهذه نقطة لنا إليها عودة.
- (٨٣) محمد أركين، نحو نقد للعقل الإسلامي (باريس: ميژين نوف ولاريز، ١٩٨٤)، ص ١١٠. العنوان بالفرنسية: Pour une critique de la raison islamique، وذلك في معرض دراسات التحليلية لنص لافور الجندسي، من كتابه: الإسلام والدعوات الهدامة.
- (٨٤) شفيق الإسلام وتحديات الإنحطاط المخاص، ص ٤٦ و ٤٧ و ٦٦. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما لُكده محطات التحليل النفسي من أن الفاعلية تقار دوماً من قبل اللاشعور على أنها مبدأ مذكر بينما تقراً الانفعالية على أنها مبدأ مؤنث، لفرنا لا نستطيع أن نفرض الطرف عن الرمزية الجنسية التي ينطق بها، ولا سيما إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الواقع الشديد للتأنيث للغة «الأم» - التي تحتل في النص قطب الانفعالية - من حيث أنها إسم مؤنث لفظاً وله قدرة استحضار كبرى من الناحية الاشتقاقية لكلمة «الأم». وبالفعل، إن هذه الرمزية الجنسية - التي لنا عودة إلى دلالتها - لا تعود تخفي نفسها عندما يضيف مؤلف الإسلام وتحديات الإنحطاط المخاص، قوله: «أثبت الإسلام صراً وتكراراً من تاريخ الأمة قدرته على إنهاضها وتحريكها. فالأرض - الناس - بالنسبة إليه مجهزة عطاشاً، ومقصية لئذوره» (المصدر نفسه، ص ١٤٠).
- (٨٥) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٦٤ - ٦٥.
- (٨٦) حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩. ولنا، على كل حال، إلى هذه النظرية الطفلية الإنصهارية FUSIONNELLE عودة مطولة.
- (٨٧) جانين شاسيفي - سمير جل، مقال الأنا، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثلية (باريس: منشورات نشر، ١٩٧٥)، ص ٩٨. العنوان بالفرنسية: L'idéal du moi, essai psychanalytique sur la maladie d'idéalité.
- (٨٨) جورج فوكي، قتل طفل وحشي الفصامي والجنسي المثلي (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٩)، ص ١٧١. العنوان بالفرنسية: Le meurtre d'un enfant et l'engouement du schizophrène et de l'homosexuel.
- (٨٩) مادل، التحليل النفسي الإجمالي، مع ١، ص ٥١.
- (٩٠) المصدر نفسه، ص ١٧ و ٢٤.
- (٩١) هكذا ورد وصف قضية التراث بقلم السيد بسين، مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في مؤسسة الأهرام، الذي بدأ مع ذلك وكاله يضرب صفحاً عن الشواغل السياسية والاستراتيجية الكبرى، على صعيد الواقع الموضوعي، مثل إسرائيل والتخلّف والمسألة الديمقراطية والوحدة العربية، إلخ، ليجهل التراث بصدده «يقف في الصدارة من قائمة اليوم الكبرى التي تشغل بالنا في الوطن العربي، متغلّفين بشكل خاص، ومواطنين بشكل عام» (انظر: تقديمه لبحوث ومناقشات ندوة، التراث وتحديات العصر، ص ١١).
- (٩٢) صهيبي الصالح، في: التراث وتحديات العصر، ص ١٨٧.
- (٩٣) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٥١.
- (٩٤) زكي الأرسوزي، المؤلفات الكاملة (دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ - ١٩٧٤)، مع ٦ مواضع شتى.
- (٩٥) فائز اسماعيل، من نحن؟ بين التراث والتجديد والثورة، في: التراث والعمل السياسي (باريس: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ومنتدى الفكر والحوار، ١٩٨٤)، ص ١٢.
- (٩٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

المختفون العرب والثرث

- (٩٧) المصدر نفسه، ص ١٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٥، ٥٧، ٧١، ٧٥، ٧٦، ٧٨ و٨٦.
- (٩٨) الشقيق في العربية هو من كان لأخيه من شق واحد، أي من دم واحدة، أما الأخ غير الشقيق فهو من كان أخاً من الأب، لا من الأم.
- (٩٩) الأرسوزي، المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص ٢٨٩.
- (١٠٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.
- (١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
- (١٠٢) إسماعيل العربي، في الشعوبية (م.م.، د.ن.، ١٩٧٩)، ص ١٥ - ١٧.
- (١٠٣) لا تنس أن الجنس أو «الدم» هو، بالتحديد، مقولة أموية.
- (١٠٤) العربي، المصدر نفسه، ص ٤٢.
- (١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٧.
- (١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٤.
- (١٠٧) صبحي الصالح، في: العربية والإسلام علاقة جدلية، ص ٢٠٨.
- (١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.
- (١٠٩) محمد عمارة، في: المصدر نفسه، ص ٣٦.
- (١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (١١١) المصدر نفسه، ص ٣٦.
- (١١٢) عبدالله القصيمي، العرب ظاهرياً صوفياً (باريس: د.ن.، ١٩٧٧)، ص ١٥٨ - ١٦١.
- (١١٣) تقتل الكرامية الأبرية عند القصيمي بزعمة إلحادية حادة وسالفة وإستغراقية لا تقع على مثل لها في كل الخطاب العربي المعاصر، ولا حتى في كل الفكر العربي، قديمه وحديثه، ولا نجد ما يقارنها إلا في الآداب الأجنبية، وعلى سبيل المثال لدى الكريز دي ساد. ولكن هذه النزعة الإلحادية، المتعمدة تدنيس القدسيات، لا تصدر عن نظر عقلي وقدر ما يحكمها مؤلف تلمي ويقدّر ما تعكس تفتيتاً وجدانياً سليماً. ومن نمط جنسي مثلي وشرجي كما كان سيقول فرويد، على الأب.
- (١١٤) القصيمي، المصدر نفسه، ص ١٥٩ - ١٦٠ و٦٠٦.
- (١١٥) من الصعب أن نقتبس شاهداً واحداً للقصيمي بدون أن يكون متضمناً لحزنة عدوانية مبهمة بها ضد القدسيات.
- (١١٦) القصيمي، المصدر نفسه، ص ٦٠٤.
- (١١٧) المصدر نفسه، ص ٤٧٠ و٤٧٢ و٤٨١.
- (١١٨) المصدر نفسه، ص ٧٦ و٧٨.
- (١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٤ - ٣٤٧.
- (١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٢ - ٣٣٣.
- (١٢١) فرانك فورناري، الجنسي والثقافة، الترجمة الفرنسية (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠)، ص ٩٢ - ٩٣، العنوان بالفرنسية: *Sexualité et Culture*.
- (١٢٢) من هنا تصنيف فرويد الثلاثي للايروسية الطفلية: الايروسية الشفوية، والايروسية الشرجية، والايروسية القضيبية أو الإحليلية.
- (١٢٣) تقول «الثانوية» لا «الثانوية» لأن المصلي، كالمثل، لا يستطيع أن يتعلّق بالثانوية كواقعة طبيعية وأولية، وإنما فقط كواقعة مصطنعة وثانوية. ومن هنا صيغة التعدية (الثانوية) بدل صيغة الملازمة (الانوية).
- (١٢٤) يضيف أوتور رانك إلى هذه الخبرات الخصائية رضة الحلال. أي تجربة الانفصال عن دم الأم.
- (١٢٥) ميدالكير الشطبي، في: التراث وتحديات العصر، ص ٣٣٤ و٣٤٦.
- (١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.
- (١٢٧) طارق البشري، في: القومية العربية والإسلام، ص ٣٩٢.
- (١٢٨) غلين، الوعي الذاتي، ص ١٠٥.
- (١٢٩) تميم يمشوان، في تقديمه لكتاب أنور عبدالله، ربيع الشرق، ص ٨.
- (١٣٠) جلال أحمد أسحق، في: التراث وتحديات العصر، ص ٧٧٢ - ٧٧٣. ولتلاحظ ضمن السياق نفسه أن «الجراح العربي» يحتل موقعه في قلب التنكس، بينما تحتل «الأمه» المعبود بها مواقعها في قلب الثانوية.
- (١٣١) لتلاحظ بالمناخ أن إستراتيجية التسمية مؤلفة بعد ذاتها في هذا النص على أنها علاقة جماع غير متكافئة بين مسبق منكر ومسمى مؤثّر.
- (١٣٢) هشام شرابي، كيف نفهم الغرب، في: الثقافة العربية في المهجر، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٦. ولتلاحظ بالمناخ أن هشام شرابي يمارس هو نفسه ضرباً من التحليل النفسي الإجتماعي عندما يتأول الردة السلفية في طبعها «الجزرية» على أنها محاولة - عاجزة في نهاية المطاف - لإستعادة الفالوس المقتصب، ولكن

بدون أن يستخدم هذا المفهوم الفرويدي الاساسي. هكذا يضيف قوله: «من هذا المنظور تبدو الردة البطركية الجذرية (الضمينية) على أنها الردة الوحيدة الفعالة والقادرة على مواجهة هذه الهجمة ووضع حد لعملية الخبي التي يمارسها الغرب ثقافة وفرة وإعلاماً. من هنا سطوة النموذج الأصولي وقدرته على تعبئة الجماهير وكسب فئات واسعة من المثقفين... غير أن البطركية الشرورية في النهاية عاجزة عن حل الإشكالية الفريسية حلاً نهائياً فهي لا تستطيع الإستمرار في الارتفاع والتقصص، وتضطر عاجلاً أم آجلاً، للتخفيف من حدتها والدخول في تصويات على مراتب مختلفة، أن تعود إلى الوضع البطركي الحديث، ويضع المساواة والبلابة، ويضع التبعية والخصي (المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧).

- (١٣٣) الحافظ الهزيمية والإيديولوجيا المهزومة، ص ٣٧
(١٣٤) ناصر رجب، «زمن الهجرة والتمرد»، في: الوحدة، السنة الأولى، العدد ٨، ص ١٣٥ - ١٤١.
(١٣٥) علاوة على مئات ومئات المقالات التي كتبت في مختلف مجالات العالم العربي وصصفه، فإن كتباً بكاملها قد صدرت ويتوالى صدورهما عن رواية، موسم الهجرة إلى الشمال.
(١٣٦) انظر تحليلنا لرواية: رجولة وفولة، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٤٢ - ١٨٥.
(١٣٧) انظر بيه خلس مقال جان بياجيه المعنون: الفكر المركزي الأدنى والفكر المركزي الاجتماعي والمنشور عام ١٩٥٩.
وانظر عرضاً لآراء بياجيه بهذا الصدد في كتاب: ج. دي أجورياغيا، الوحيين في علم نفس الطفل الحرفي (باريس: *Manuel de psychiatrie de l'enfant*، ص ١٩٧١)، ص ٣١، ٧١، ٧٤، ٧٥، ٨٤، ٨٨، ٨٢٢. العنوان بالفرنسية: *Manuel de psychiatrie de l'enfant*.

- (١٣٨) لا نشأ أن لويس الرابع عشر - وقد كانت له على عظمتها تصرفات طفالية - قد لقب نفسه بنفسه بالملك - الشمس.
(١٣٩) صارة، العرب والصحدي، ص ١٠.
(١٤٠) شفيق، في: القومية العربية والإسلام، ص ٦٧٤.
(١٤١) شفيق، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، ص ٢٥ - ٣٦.
(١٤٢) العربي، في: الشعوبية، ص ١١٤.
(١٤٣) الفنوي، مقالات، ص ١٨٣.
(١٤٤) العربي، المصدر نفسه، ص ٧.
(١٤٥) عبد الله، ربيع الشرق، ص ٢٥٩.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥ و ١٥٩.
(١٤٧) شفيق، في: القومية العربية والإسلام، ص ٦٢٩.
(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٢٨.
(١٤٩) صارة، في: القومية العربية والإسلام، ص ١٧٥.
(١٥٠) صارة، في: العربية والإسلام علاقة جدلية، ص ٢٧.
(١٥١) صارة، في: القومية العربية والإسلام، ص ١٥٥.
(١٥٢) جعيط، في: القومية العربية والإسلام، ص ١٢٤ - ١٢٥. وسوف نرى أن حسن حنفي سيثبت هو الآخر «الإيرانيين المعاصرين» بأنهم معروفون بشعبيتهم وبعقائهم بالقومية الإيرانية أكثر من اعتزازهم بالإسلام كدين وحضارة (دراسات إسلامية، ص ٢٢٩). وقد لاحظ زمي رجب، في رد مقتضب له على هشام جعيط وعلى منطق المشككين في إسلام الشعوب الإسلامية غير العربية، بقوله: «في تطبيق موجز بالنسبة إلى كلمة رويد في تعقيب الشكوك، هشام جعيط حول بعض الشعوب الإسلامية غير العربية ومدى شعورها الديني. فهمت أن غياب اللغة العربية عن هذه الدول الإسلامية غير العربية قد أضاعف من إسلامها، وأنا أعتقد بأن غالبية هذه الشعوب الإسلامية غير العربية تتسلك بالدين الإسلامي وتحافظ على مشاعرهم وشعائرها الدينية أكثر من عدد من الشعوب العربية التي تدّين بالاسلام» (التراث وتحديات العصر، ص ١٣٦ - ١٢٧).

- (١٥٣) الجندبي، العلم الإسلامي، ص ١٤.
(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١٣ و ٤٠٠.
(١٥٥) سوف نرى أن كتابات حسن حنفي تقدم لنا هي الأخرى مثلاً على مركزية متعددة الدوائر، إسلامية وشرقية ومصرية ومشرقية، ولكن نقطة اتساعها المركزي تمثل هذه المرة بشخص الكاتب نفسه.
(١٥٦) العربي، في: الشعوبية، ص ١١٣.
(١٥٧) الجندبي، العلم الإسلامي، ص ٢٥.

المختفون العرب والتراث

- (١٥٨) الصالح، في: التراث وتحديات العصر، ص ٨١٥.
- (١٥٩) حنفي، في: اليسار الإسلامي، ص ١٥٨ و ١٨٤.
- (١٦٠) لا ننس أن كل هذاء عظيمة هو في الأصل هذاء إضطهاد انقلب إلى عكسه.
- (١٦١) هنا نلاحظ أن داعية الاستراتيجية الحضارية الشرقية يصدر هو الآخر عن تصور هرمي متعدد الدوائر ومُتحد المركز في مصر، أي دوماً - وبما للمصادفة! - في القطر الذي ينتهي إليه الكتاب.
- (١٦٢) عبدالمك، ربيع الطريق، ص ١٧، ٢٤، ٧٩، ٨٠، ٢٠٦.
- (١٦٣) عبدالله سامط، رؤية الغرب لناصر والناصرية، في: مجلة الوحدة، السنة الثانية، الممدد ١٦ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ٨٩.
- (١٦٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٤٧ - ٤٨. وقد كثر الجابري هذا الكلام حرفياً أمام ندوة «التراث وتحديات العصر»؛ انظر: التراث وتحديات العصر، ص ٥١.
- (١٦٥) جيمار مانديل، نزجاً لاستعمل الطفل (باريس منشورات مكتبة بايو الصغرى، ١٩٧١)، ص ١٦٥. العنوان بالفرنسية: Pour décoloniser l'enfant.
- (١٦٦) الجابري، الخطاب العربي المخلص، ص ١٩٠، ٥٥، ٣٢.
- (١٦٧) صمبح أن غرامشي تحدث عن ضرورة إحلال «الحضارة الاشتراكية» محل «الحضارة الرأسمالية»، ولكنه لم يتناول هذا الإحلال أبداً على أنه قطعة، بل جديلاً على أنه استمرار وتجاوز. ومن ثم فإن حضور الآخر، لا غيابه، هو عنده شرط حضور الأنا وتمايزه وصعوبته - على حد تمييز لوباليس - «أنا إنا». هكذا يقول غرامشي: «أن يكون المرء سيد ذاته، أن يتمايز، أن يخرج من السديم... فهذا معناه أن يعرف أيضاً الآخرين، تاريخهم، تواتر الجهد التي بذلونها ليكنوا ما هم عليه، ليخلقوا الحضارة التي خلقوها، والتي تريد أن تحل محلها حضارتنا... بدون أن يفهم عن انقراضنا أن الهدف الأخير هو الوصول إلى مرحلة أفضل بالذات من خلال الآخرين، وإلى مرحلة أفضل بالآخرين من خلال الذات» (انظر مقاله «الاشتراكية والثقافة»، في: انطونيو غرامشي، كتابات سياسية، الجزء الأول ١٩١٤ - ١٩٢٠، الترجمة الفرنسية (باريس، منشورات غاليمار، ١٩٧٤).
- (١٦٨) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في مجلة الوحدة، السنة الثالثة، العدد ٢٦/٢٧ (تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦)، ص ١٤٢.
- (١٦٩) في العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ١٠٥.
- (١٧٠) انظر مداخلته عن «التراث والتنمية العربية»، في: التراث وتحديات العصر، ولا سيما ص ٧٧٢.
- (١٧١) انظر مداخلته في ندوة: التراث وتحديات العصر، ص ١٧٧ - ١٨٢.
- (١٧٢) كما سنرى من خلال تحليلنا لدلالة النزعة التطهيرية الحضارية لدى حسن حنفي.
- (١٧٣) د. راجح الكروي في: ندوة إجاهات الفكر الإسلامي المخلص (البحرين ٢٢ - ٢٥/٢/١٩٨٥)، (الرياض: منشورات مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٧)، ص ١٥٦ - ١٥٧. وإلى مثل هذا الرأي يذهب د. عبدالحاميد أبو سليمان حينما قال في الندوة نفسها، «الواقع أن دخول الفكر اليوناني إلى الفكر الإسلامي أدى إلى مرض خطير بدأ بأزمة المعتزلة وأدى إلى انقسام القباذتين السياسية والفكرية للإسلامية، وإلى تدهورها... ولا يمكن أن يقال إن تلك الترجمة أشادت الأمة.. فمنذ عهد المأمون بدأ الإتهار وانتهى الأمر بالهزيمة» (المصدر نفسه، ص ١٥٩).
- (١٧٤) الجندي، الثقافة العربية، إسلامية أصولها وانتماؤها، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.
- (١٧٥) في: الإسلام والمستقبل، جماعة من المؤلفين (الكويت: منشورات اللجنة التحضيرية العليا لمؤتمر القمة الإسلامي الخامس، ١٩٨٧)، ص ٢٧١ - ٢٧٢.
- (١٧٦) الجندي، الثقافة العربية، ص ٢٢٨ - ٢٥٥ - ٢٥٦.
- (١٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
- (١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
- (١٧٩) الجندي، العالم الإسلامي، ص ١٢.
- (١٨٠) التسويد منا للإشارة إلى رلة قلم لاشعورية. مقصد الكاتب كان بلا ريب أن يقول «الحضارة الحديثة الغربية»، ولكن رغبته في تكبير عبق هذه الحضارة الغربية بمدى عمقها، ومن نوع ماهوي، للحضارة العربية الإسلامية جعلته يسم بغير انتباه هذه الحضارة الغربية بسمة «الإسلامية».
- (١٨١) الجندي، الثقافة العربية، ص ٢٤٢ - ٢٤٤.

- (١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (١٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.
- (١٨٤) في التراث وتحديات العصر، ص ١٤٤ - ١٤٥. وسوف نرصد شبيه هذه النزعة الابتلاعية لدى مثل السلفية اليسارية في دعواه القاطلة إذا عدنا شرمنا في عصر النهضة لترجم عن الغرب، وإنما كنا نترجم تراثنا نفسه، ولكن في ترجمة عن ترجمة!
- (١٨٥) اندريه بيرج، عيوب الطفل (باريس: منشورات مكتبة بلقيس الصغرى، ١٩٨٠)، ص ٢٧. العنوان بـلفرنسية: Les Défautes de l'enfant.
- (١٨٦) نقلاً عن حليم بركات، العقلانية والمخيلة في الثقافة العربية، في مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد ٥١ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨)، ص ٥٢.
- (١٨٧) كان جان بياجيه قد لاحظ أن الطفل، في مسار نمجه من المركزية الأنوية إلى الموضوعية، يمر أيضاً بتحول أساسي من موقف التبعية لغيره HÉTÉRONOMIE إلى موقف الاستقلال بذاته AUTONOMIE.
- (١٨٨) تشهد الساحة الأدبية العربية في الأونة الأخيرة محاولات ناشطة باسم الأمالة والتواصل لتفخيس النتاج الروائي العربي بجملة خلال نصف القرن الماضي بمجة إن الرواية فن «غربي» مضى.
- (١٨٩) وهو مؤلف جهد ذروته في كتاب اندوار سميد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، ترجمة كمال ابو ديب (بيروت. مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١). حيث يجري تعريف الاستشراق من حيث هو جهاز ثقافي بأنه عدوان، وحيث يقال لنا أن كل إوروبي ما كان له، في كل ما يمكن أن يقلبه عن الشرق، إلا أن يكون عنصرياً، امبريالياً، ومركزياً مراًياً شبيه ناجز، (الاستشراق، ص ٢٣٤ - ٢٣٥).
- (١٩٠) الجندي، الثقافة العربية، ص ٣٥٧.
- (١٩١) أو النزعة العقلانية إذا شئنا الدقة والمطابقة في التعبير بحكم المحدود التي عمل - وكان لا بد أن يحصل - ضمنها العقل العربي الإسلامي.
- (١٩٢) التراث وتحديات العصر، ص ٧٧٠. والواقع أنه كما رد ممثل السلفية التقليدية توطأ المستشرقين مع الأصناف إلى «صونه» وانصراف مذهبه، كذلك فإن ممثل السلفية الحديثة يرد توطأ المستشرقين إسامم مع ابن خلدون إلى كون هذا الأخير أضعف مسلحة شاسعة من الظاهرة الاقتصادية والإجتماعية للتخيل المتجذر من أحكام الدين والأخلاق، وهو نفس ما فعله ابن رشد في الفلسفة (الموضع نفسه).
- (١٩٣) زكريا، خطب إلى العقل العربي، ص ٩٢.
- (١٩٤) في مجلة شؤون عربية، العدد ١٢ (شباط/فبراير ١٩٨٢)، ص ٤٥ - ٥٣. وانظر أيضاً مقالته بعنوان «الوحدة العربية وضرورة التراث» في: المجلة نفسها، العدد ١٥ (أيار/مايو ١٩٨٢)، ص ٦١ - ٧١.
- (١٩٥) شفيق، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، ص ٦٨ - ٧٠.
- (١٩٦) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ٥٦ - ٥٧.
- (١٩٧) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٩٨) إن النزعة المركزية القطرية، ضمن هذا الهرم المخروطي الإسلامي - العربي - المصري، قد أتست ممثل السلفية التقليدية، على ما يبدو، أن «القدح الممل» في مضط الاستعمار والتبشير والتفريب قد كان - على حد علمنا، وعلى حد علم التاريخ والجغرافية معاً - من نصيب الجزائر التي انزلت دون سائر الاقطار المستعمرة، بتعميدها أرضاً فرنسية.
- (١٩٩) الجندي، العالم الإسلامي، ص ٤٠٠.
- (٢٠٠) منشور خطأ في عداد النصاري!
- (٢٠١) حسن حنفي، «الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية»، في مجلة: اليوم السابع، السنة الخامسة، العدد ٢٥٦ (٣ نيسان/أبريل ١٩٨٩)، ص ٢٠.
- (٢٠٢) شفيق، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، ص ٧١.
- (٢٠٣) في العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ٧٩ و١١٧. ونحن لا ننكر بالمنااسبة أن بعض من أورده وجيه كوتراني أسماهم كانوا يتمتعون فعلاً بدعم وزارة الخارجية الفرنسية، وعلى رأس هؤلاء جورج سمته الذي كان يكتب أصلاً بالفرنسية. ولكن ما نستغرب هو أن يدرج هؤلاء في عداد «العروبيين». فجورج سمته، والفريق الذي كان ينطق باسمه، كانوا من دعاة القومية السورية وخصوماً للفكرة العربية. وكانوا يرون أن «السوريين ليسوا عرباً، لا بل ليس هناك من أمة عربية، وكل ما في الأمر أن هناك قومية عربية مزعومة خلقها الأمير فيصل والعملاء الإنكليز - الهنود»

المختفون العرب والفرات

- (البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة عبد الكريم عنقول، ط ٤ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦)، ص ٢٤٥.
- (٢٠٤) (في: العربية والإسلام علاقة جدلية، ص ١١٧.
- (٢٠٥) لا يولت محللتا النفسي أن يلتفتا هنا لمشأاً ليرجعه تهمة التآمر والواقع في شبكة الجاسوسية والخفية، لا لمحمد عبده وحده، بل لمعظم طغمة المعاصر برمتها، بقوله في الهامش المشار إليه من السوي أننا نسحب ذلك، مع الوعي بتغير الأسماء، على فكرتنا المعاصر برمتها.
- (٢٠٦) علي زعيم، الخطيب التربوي والفلسفي عند محمد عبده (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٤٨.
- (٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٩.
- (٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦.
- (٢٠٩) المصدر نفسه، ص ١٦٦ و ١٦٨.
- (٢١٠) المصدر نفسه، ص ٨.
- (٢١١) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.
- (٢١٢) المصدر نفسه، ص ٨.
- (٢١٣) قد يكون من المفيد أن نلاحظ هنا - وهذا ما يمكن أن يساعدنا على فهم الإنكسار التي منيت بها فكرة التقدم في زمن الـدولة الراشدة - أنه إذا كانت فكرة التقدم أولية بالنسبة إلى أوروبا، فهي ثانوية بالنسبة إلى العرب. فالعرب لم يطلبوا التقدم للتقدم، بل طلبوه لغاية مقارنة له: مواجهة أوروبا. ويتميز أدق، أنهم لم يطلبوا التقدم بلحراً طلبوا الحاقق بأوروبا. وإلى اليوم لا يزال حافظ التقدم بالنسبة إلى العديد من المختفون العرب ليس قيمة التقدم ولا منافقته بعد ذاتها، بل ضرورة للخروج من وضع «الهزيمة أمام الغرب» واسترداد المكانة المتفوقة داخل حضارة الإنسان (تصبح، المصدر نفسه، ص ١٦٦). وإذا كان من السهل اليوم أن نرصد علامت قنوط وياس من إمكانية التقدم، فما ذلك لأن العرب لم يتقدموا فعلاً، بل لأنهم لم يتقدموا ولا يتقدمون بما فيه الكفاية ليحلقوا بالغرب، ولأن الغرب نفسه لا يني يتقدم بوتائر أسرع من أن يدرك بها العرب.
- (٢١٤) كان مثل هذا التوجه قد أثبت نفسه في تجربة تحديث اليابان من خلال الشعاع الذي أطلق في مطلع عهد الميجي: «الروح اليابانية والتكنولوجيا الغربية» (انظر مداخلة ياسومازا كوريوا، في: الفرات وتحديات العصر، ص ٢٢٢).
- (٢١٥) نلاحظ هنا أننا أمام استراتيجية إضافية، أو أمام ضرب من استراتيجية داخل الاستراتيجية يقوم على تبرير التماهي الجزئي مع الغرب بتأويله على أنه إعادة للتماهي مع الذات، بالنظر إلى أن ما نأخذه من الغرب إنما أخذه الغرب في الأصل منا وعنا.
- (٢١٦) الفرنسي، قوم المسلك في معرفة أحوال الممالك، ص ١٤٧ - ١٥٠.
- (٢١٧) قاسم أمين، تحرير المرأة (القاهرة: مكتبة للترقي، ١٨٩٩) في: الأعمال الكاملة، لقاسم أمين، تحقيق ودراسة د. محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ج ٢، انظر الجزء الثاني، ص ٧٠ - ٧١.
- (٢١٨) من مقال نشر على حلقتين في: المختف، (أب/أغسطس ١٨٩٩). نقلًا عن: جان دايه، الأسماء الكواكب، فصل الدين عن الدولة (لندن: دار سوريا للنشر، ١٩٨٨)، ص ١١٨ و ١٢٤.
- (٢١٩) جمال الدين الأفغاني، والسالة الشرقية، في: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، الجزء الثاني، ص ٩. ولذا، بمناسبة المحاولات الجارية اليوم على قدم وساق لإعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية وتصويرها في صورة الأب الحامي الذي قتله ابنه العربي القومي المارق، وهي المحاولات التي كثيراً ما تستشهد بمقالات الأفغاني في «العروة الوثقى» عن دور الدولة العثمانية في الدود عن حياض الإسلام وشبكة المسلمين، لنذكر أن الأفغاني انتهى أيضاً، في خاطرته عن «السالة الشرقية»، إلى تقييم الدور التاريخي للدولة العثمانية تقييماً بالغ السلبية، مشدداً لا بمحاولاتها تشريك العرب فحسب، بل كذلك بما يمكن أن نسميه (ضرباًها عن النمو الحضاري. هكذا يقول: «من ينظر إلى تاريخ الدولة العثمانية ونشاطها، لا يتألمك نفسه من الإحباط بنشاطها وكثرة ما فتحت من الممالك وأخضعت لسلطانها من الأمم، ويأخذ به الاستغراب كل مأخذ من تفريطها وعدم جريها مع أحكام الزمن وحرمانها نفسها، ومن دخل في حكمها من الأمم، أن تجري وإياهم في ميدان الحضارة... هذه أربعة قرون وبلغاريا تحت الحكم العثماني، وهي لا تزدد إلا انحطاطاً، وهذه هي شبه جزيرة البلقان التي انتصمها العثمانيون، وبلغت في حوزتهم وتحت سلطانهم الأجيال، لماذا أصدت في تلك الممالك من أشار العثماني» وماذا تركت في تلك الشعوب من الذكورية؟ وماذا أصدت من الحزم والرأى والتدبير لبقاء تلك المقاطعات والإمارات في حوزتها؟ وإذا كان الجواب «لا شيء»، حينئذ يضطرنا الإنصاف إلى أن نقول: أن الدولة العثمانية في

هوامش القسم الأول

فثوراتها، وما شاهدناه من تفريطها، لم تكن لتحصن الاستعمار، بل بقيت سداً منيعاً للأطماع الحكومية منها، يحول بينها وبين الأخذ بأسباب الحضارة ومجاعة الأمم الراقية في مدنيّتها وعلموها ووسائلها (المصدر نفسه، ص ١٠ - ١٣).

(٢٢٠) إن التمييز هنا بين دافع الضرورة ودافع الإعجاب ليس مجرد تمييز وصفي، بل هو أيضاً تمييز معياري فدافع الضرورة يبرس سلباً حدوداً معلومة لعملية التصامي، أما الإعجاب فيلغي هذه الحدود ليجهل التصامي من طبيعة كلية، وهو ما يبرز واضحاً في دعوة طه حسين، مثلاً، إلى أُرزيّة مصر: صدقني يا سيدي القارئ أن الواجب الوطني الصحيح، بعد أن حققنا الاستقلال وأقرنا الديموقراطية في مصر، إنما هو أن نبذل ما نملك وما لا نملك من القوة والجدد ومن الوقت والمال لنضع المصريين، أفراداً وجماعات، أن الله قد خلقهم للعزة لا للذلة، وللعزة لا للضعف، وللسيادة لا للإستكانة، وللبهاة لا للخمول، وأن نمحو من قلوب المصريين، أفراداً وجماعات، هذا اليوم الأثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوروبي ولطروا على أمجة غير الأمجة الأوروبية ومنحوا عقلاً غير العقل الأوروبي... علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قبايلن ما في ذلك من حسنات وسيئات... علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أئنداء، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلومها وشرها، وما يُحب منها وما يكره، وما يحمّد فيها وما يملأه (فستقليل الثقالة في مصر في: المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، المجلد التاسع (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٤٠ - ٥٤).

(٢٢١) هو أسد غنصور الذي واتته الشجاعة منفرداً في الخدمة ليفكر بصوت عالٍ بما بات مستحيلاً للتفكير فيه: في الخطاب العربي المعاصر. وإنني أرى هجوماً صاعقاً وحاقداً على الغرب، وهذا مبرر أحياناً في حدود كثيرة. ولكن أيها السادة إذا كان الغرب يعطي لكم الثقافة الغربية، بما هي ثقافة تقدم ونهضة وتحديث وخلق الإنسان الكوني، الإنسان الانساني، الإنسان الهدف والمحرور في كل عمل أو تحرّك أو توجه من أعمالنا وتحركاتنا وتوجهاتنا، فيناني أنا مع هذا الغرب، وإنني أسجل له كل شكر وامتنان لأنه لولا الغرب هذا لما دخلت علينا مفاهيم عديدة نحن بأبصر الحاجة إليها وندرى فيها خلاصنا من الإنهيار والإحتطاط الذي نعيشه، ندري فيها بدأً علائقياً على كل مظاهر التخلّف والتأخر والاستبداد القائمة، ندري فيها سلاحاً حاداً في مواجهة عدونا التاريخي القومي وكل أعدائنا الامبرياليين. لقد اعمل الإخوة [المثاقلون] الغرب كمستعمر سياسي وإقتصادي وعسكري وصبوا كل اهتمامهم على ما هو إيجابي في الغرب، على ما هو إيجابي من تأثيرات الغرب علينا، على الثقافة الغربية الحديثة، الثقافة القومية الديموقراطية العلمانية، وهذه مغارة عجيبة (العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ١٠٠).

(٢٢٢) في: العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ١٠٢.

(٢٢٣) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ٤٧.

(٢٢٤) ننظر لمثلي السلفية الحديثة بأنهم يمارسون استراتيجة التسمية بذلكاء. فهم لا يتكلمون بأن يلقبوا المواقف السلفي الخاسر في هذه الاستراتيجية إلى مواقع رابع، وذلك بإطلاقهم على ما كان يعرف في مصر بالهذه بـ «التقليد» اسم والأصالة والتراث، بل يلقبون أيضاً مواقع التجديديين الرابع إلى مواقع خاسر بتعميدهم «التمدن» والتقدم والتجديد، والتحديث» باسم «التفريب» ذي الواقع الجارح للشعور بالهوية، إذ تشاء المصانفة اللغوية أن يعني التفريب لا صهرجة المرء غربياً فحسب Occidentalisation، بل صهرجة أيضاً غربياً ومستلباً من ذاته Alienation. والحال أن مؤلف الإسلام في معركة الحضارة، إذ يمر على تسمية الحضارة الغربية بالحضارة الفرنجية، فربما ليدمع «التحديث» بأنه «تفريب»، وهو مفهوم سلوكي مرادف في الوعي الشعبي العربي، ويربطه في الوقت نفسه بوحدة من أكثر الذكريات الصاندة اعتماداً في الشعور واللاشعور الجمعي العربي: الحملات الصليبية التي تحتل مواقعها في الذاكرة التاريخية باعتبارها حملات «فرنجية».

(٢٢٥) تكريساً لهذه العقيدة الحضارية يقسم مؤلف الإسلام في معركة الحضارة، كتابه إلى «أبواب»، ويكرّد في عنوان كل فصل مجازة بواب في...، توهماً منه بأنه يكون بذلك أقرب إلى روح التراث وأبعد عن لغة الهجاء.

(٢٢٦) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٦١.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٩. ولا ننكر أن داعية العقيدة الحضارية يضع إصبعه هنا على نقطة ضغط أكيدة في الإشكالية النهضوية كما اصطلحها الاتجاه الترفيقي: فالتقنية غير قابلة للإستهلاك كالشمعة مقطوعة من شجرتها الحضارية.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٢٩) المصدر نفسه.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٥ - ١٩٨.

المثقفون العرب والتراث

- (٢٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٢، وكذلك في: **القومية العربية والإسلام**، ص ٦٧٢.
- (٢٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٩. ونلاحظ هنا أن النص يعاني من تناقضين، واحد مبطن له، وآخر مُفَارَج. وفيما يتصل بالتناقض الأول، الداعي، كنا رأينا أن داعية القطيعة الحضارية يبنى لتقليده لصحج «الاتجاه التوفيقي» على مصادره تقول، انطلاقاً من مهادمة الجزء بالكل، بأن المزج الجذوي مستحيل، مثلاً هو مستحيل أخذ التقنية بدون روحها وندرج كل الحضارة التي انتجتها. والحال أنه إذا صحح أن الغرب لم يأخذ عن ابن سينا والرازي سوى «بعض القوانين العلمية والتقنيات»، ولم يأخذ المنهج والروح، فقد تُكَلِّدُ إذن من تلقاء نفسه التقليد الذي يبينه داعية القطيعة الحضارية وثبتت سلامة منطق أصحاب الاتجاه التوفيقي في مطالبته، هم أيضاً، بأخذ الصناعات والتقنيات، أو ما سماه الخطاطوي بـ «العلوم البرآنية»، عن الحضارة الغربية دون روحها وفلسفتها الداخلية.
- والنص، بعد، لا يتناقض مع نفسه فحسب، بل كذلك مع نص آخر للمؤلف يذكر فيه، على الطريقة التفلخرية إياهما، بمدى بينة الغرب للتراث العربي الإسلامي، فيقول بالحرف الواحد: «يمكن القول أن كل ما جاء به روجرز بيكون وفريسنس سيكون في مجال العلوم المدنية والرياضية لم يره حرفاً واحداً عما أنشأه العلماء العرب في هذا الميدان من أمثال الرازي وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم». وكان الأمر كذلك بالنسبة لما يسمى اليوم العلوم الإنسانية حين أرسيت قواعد وموسوعات منهجية على درجة عالية من العمق في دراسة التاريخ والاجتماع والنفس وسياسة الدول والاقتصاد (المصدر نفسه، ص ٢٧).
- (٢٣٤) رابعة رافع الخطاطوي، **الاعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، الجزء الأول، ص ٢٩٨.
- (٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٤١ - ٤٤٢.
- (٢٣٦) عبد الملك، **ريح الشرق**، ص ١٣٠.
- (٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٣، ١٣٠، ١٦٦، ٢٥٢، ٢٥٩.
- (٢٣٨) من الواضح أن هذا التصوير في معنى التبعية من شأنه أن يحول مطلب «الاستقلال الاقتصادي» المهرج إلى مطلب مثير للالتباس، إن لم نقل إنه يسوق الماء إلى طلمون الإنقلابيين الحضاريين، وهو مطلب «الاستقلال الحضاري» أو ما رأينا محمد عبد الجباري يسميه أيضاً بـ «الاستقلال التاريخي» التام للذات العربية.
- (٢٣٩) طارق البشري، **المسلمون والاقليات في إطار الجماعة الوطنية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٧٠٣ - ٧٠٤.
- (٢٤٠) الغنوشي، **مقالات**، ص ١٨٢.
- (٢٤١) عبد الحليم عويس، «مواقف الفكر الاسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة»، في: **ندوة اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر**، ص ١٧٩ - ١٨٠.
- (٢٤٢) برهان غليون، **مجتمع الخفية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٢٠٧ - ٢٢١. وانظر أيضاً: **الوعي الذاتي**، ص ١٠٨.
- (٢٤٣) عبدالله عبدالدايم، في **سبيل ثقافة عربية ذاتية** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٢)، ص ١١ و ٢٥.
- (٢٤٤) عصمت سيف الدولة، **من العروبة والإسلام** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.
- (٢٤٥) ن: **اليسار الإسلامي**، ص ٢٠ - ٢١.
- (٢٤٦) شفيق، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، ص ١٠٤ - ١٠٨.
- (٢٤٧) انظر بشكى مؤرخ زكريا من رواج هذا المفهوم في مقال: **ثقافة بلا أمن**، العربي (نيسان/أبريل ١٩٨٢) قال فيه: «واقع المحطوف وأصبح تعبیر «الأمن الثقافي» متداولاً على الألسن، وهذا التعبير شائعاً بين المعنيين بالسياسة الثقافية في بلادنا. واقتل إحساس بالانتماء وبأنني أمارب في حركة خلسة عندما وجدت تعبیر «الأمن الثقافي» الذي لا أتقن من معاريفه كلما وانتني الفرصة، يصبح هو نفسه، ولا شيء غيره، عنواناً مؤتمر سيقوده وزراء الثقافة العرب في إطار المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم (خطاب إلى العقل العربي، ص ٣٦).
- (٢٤٨) بكلا المعنيين: المشروط عليها عصاية حلجية للرؤية، والمصابة بمصعب.
- (٢٤٩) لا يندر - كما في الكثير من حالات رهف الاستدغال - أن تشف رمزية الموضوع السمي للخوف والمكره - وهنا الحضارة «الفرنجية» - عن كونه، ككل موضوع مثير لخوف الاستدغال، ذا طبيعة قضيبية، وبكل موضوع مثير للكره، ذا طبيعة شرجية. هكذا يتم الجمع بين صورة «السهم المسمومة» والبرائح الكريهة، المعزوة إلى «الفرنجة» الذين لا بد من عزلهم والاعتزال عنهم بـ جدار واق، إذ «لا سبيل إلى ترك الحدود مكتشفة ولا إلى التفاوض عن روايتهم الكريهة، وأطعامهم، ونزواتهم الثالثة... وما لديهم من سهام مسمومة وجبال منصوبة» (د. عبدالطيم

- عريس، مواقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة، في: ندوة الجاهليات الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٨٢ - ١٨٣.
- (٢٥٠) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٩٩.
- (٢٥١) محمد فريد وجدي، الحديثة والإسلام (القاهرة: ١٩١٢)، ص ٣٦ و ١٢٢. نقلًا عن فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٤٠٠ - ٤٠٢.
- (٢٥٢) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٧٩.
- (٢٥٣) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (دار الكتاب العربي، د.ت)، ص ٢٤٠.
- (٢٥٤) المصدر نفسه.
- (٢٥٥) للبشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٦٥٠ و ٧٠٤.
- (٢٥٦) الجدي، الثقافة العربية، ص ٢٢٩. ومن المفارقات أن داعية آخر للقطبية الحضارية بحث على العكس من أن من يقول بالتمايز العرقي للعرب عن غيرهم من الأمم يلجأ لعبة المستعمر الذي حاول تمييز استعمارهم باسقاط معادلة عدم وحدة العقل البشري: «في القرن التاسع عشر مع بداية تأسيس الامبرياليات الأوروبية المعاصرة، ظهرت نظرية تدعي أن تفكير الإنسان العربي شبيه بالبدائي، لأن ذمته خاصة تراخس الحرية والمسؤولية والسببية، أما التفكير الغربي فمطلق وعلمي وقابل للتجدد. هذا ما ادعاه المستعمرون عندما استولوا على أراضيها. ألم يؤكدوا، في الانثروبولوجيا الخاصة بالعالم الثالث، أن الذمته ذهنيتان. الأولى تتحرك في مرحلة ما قبل المنطق وفي طور السير نحو اكتساب المنطق (يفضل الاحتكاك بالاستعمار)، وذهنية المنطق والإبرك العلمي الخالي من الخرافة والسحرة... فالفكرين الذين يلحون على أن للذهنية العربية بنيات خاصة تميزها عن بقية الاقوام البشرية إنما يبرهنون، عن غير قصد، الانثروبولوجيا المصنوعة بعون الاستعمار لمصلحته، ضد الشعوب الضميمة» (محمد عزيز الحياهي، في ندوة: التراث وتحديات العصر، ص ١٠٥ - ١٠٦).
- (٢٥٧) طارق البشري، الخلاف بين النخبة والجماعة إزاء الخلافة بين القومية العربية والإسلام، في: القومية العربية والإسلام، ص ٢٨٦. والتسويد منا للإشارة إلى أنه يضمن على المدارس الحديثة، أي التي انتهت بعد الاستقلال، حتى بصلة «الوطنية»
- (٢٥٨) المصدر نفسه.
- (٢٥٩) شليق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٩٨. وانظر أيضاً: الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، ص ٦٦
- (٢٦٠) لسنا ندري ما الذي يمنع أن يكون التعليم وسيلة للصعود والترقي؟
- (٢٦١) فليمن، مجتمع النخبة، ص ٣٤٨ و ٢٥٢. وبالمناسبة نحن نقر لمؤلف «مجتمع النخبة» بأنه يسيطر صلبات نقدية عميقة في سير بنية النظام التعليمي العربي الحالي لرصد أعراض تدويره وتعرية عيوبه ولكن إذا كنا نتفق معه إجمالاً في التشخيص، فإننا نختلف معه في التعليل. فلتدور النظام التعليمي العربي لا يعود إلى سطوة في تحديثه، بل على العكس إلى نفس وترجع في تحديثه. وإذا كانت المدرسة العربية الحديثة تتدهور فلأنها تكف أكثر فلتكسر، وتحت ضغط عوامل متعددة - ومنها الاتباع للترديد لسياسة الإفراق أو حتى الانفلاق الحضاري - عن أن تكون حديثة.
- (٢٦٢) وهي تبعية بالغة للخطورة في تقدير محال، الضطرب القروي والظلم عند محمد عبده، لأن من شأنها أن تكون مضاعف إلى تبعية ثقافية، واقتصادية، ومن ثم حضارية، وبالتالي، وربما تحت دغطاء العامل التربوي، إلى «قبول الهيمنة، ومحو الذات، واستيراد الآخر لإسكانه في الأنا» (علي زعيم، مصدر آف الذكر، ص ٢١٢).
- (٢٦٣) حنفي، في: القومية العربية والإسلام، ص ٢٣٢ - ٢٣٤. وسنلاحظ عابرين أن ممثل السلفية البشارية يقع هنا في تناقض منطقي: لأن تكن فكرة القومية العربية مرفوضة في رأيها لأنها «أثر من آثار التغريب»، فلماذا لا تكون مرفوضة أيضاً أفكار الحرية والعدالة والديموقراطية والاشتراكية المحمودة هي الأخرى - باعتراؤه - من الغرب؟ على كل حال، ستكون لنا عودة مطولة إلى ظاهرة التناقض ودلائله ووقائعه في فكر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي».
- (٢٦٤) يوسف القرضاوي، حتمية الحل الإسلامي: الحل الإسلامي، معالمة وشروطه (القاهرة: ١٩٧٧)، الجزء الأول الطول المستوردة وكيف جنت على امتنا (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١)، ص ٦٢ - ٦٣، نقلًا عن طارق البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٦٥٣.
- (٢٦٥) محمد فريد عبدالحق، ملحة تاريخية عن المراحل التي مرت بها جماعة الإخوان المسلمين، في: ندوة الجاهليات الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٥٠٠ - ٥٠١.

المخلفون العرب والتراث

(٢٦٦) حسن درج، حوار مع الإيجال (دار الإعتصام، ١٩٧٨)، نقلاً عن البصري، المسلمون والإقطاع في إطار الجماعة

الوطنية، ص ٦٦١. وبالنسبة، وما دما نؤكد أن القانون النفسي الذي يحكم الخطاب العربي المعاصر هو قانون التكبير، فقد يكون مفيداً أن نلاحظ أن الخطاب السلفي السياسي المعاصر يتكشف هو نفسه، وفي إطار مرجعيته الخاصة، عن كنه خطابي ناكس إلى الوراثة بالقياس إلى الخطاب السلفي السياسي الذي رأى النور في أواخر عصر النهضة. وبسببنا هنا أن نقارن بين مواقف الداء الجذري الذي يلقه ممثلو السلفية السياسية المعاصرة من القومية العربية وبين مواقف القوم والقبيل الجزئي الذي كان وقفه منها - بين الوطنية والقومية إجمالاً - حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين وأول منظر عربي لإيديولوجيا السلفية السياسية عندما أكد في «درساتة المؤنصر الخلفصة» (١٩٣٩) أن «الاسلام قد فرضها فريضة لازمة لا منخلص منها أن يعمل كل إنسان لخير بلده وأن يلقاني في خدمته وأن يقدم أكبر ما يستطيع من الخير للأمة التي يعيش فيها... فالإخوان المسلمون يحبون وطنهم ويحرمون على وحدته القومية بهذا الاعتبار، ولا يجدون غضاضة على أي إنسان أن يغفل لبلده وأن يلقى في سبيل قومه، وأن يتفنى لوطئه كل مجد وفخار، هذا من وجهة القومية الخاصة. ثم إن هذا الاسلام الحنيف نشأ عربياً ويوصل إلى الأمم الأخرى عن طريق العرب... وقد جاء في الأثر إذا ذل العرب ذل الإسلام، وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسي وانتقل الأمر من أيديهم إلى أيديهم من الأعاجم والديلم ومن إليهم، فالعرب هم صلبة الإسلام ومراسمه... ومن هنا كانت وحدة العرب أمراً لا بد منه لإعادة مجد الإسلام وإقامة دولته وإعزاز سلطانه. ومن هنا يجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرة لها». - واضح إذن أن الإخوان لوطفه وأن يقدمه على سواء. ثم هم بعد ذلك يبدون الوحدة العربية باعتبارها السلطة الثانية في النهوض، ثم هم يعملون للجماعة الإسلامية باعتبارها السبيل الكاسل للوطن الإسلامي العام. وفي أن أقول بعد هذا إن الإخوان يريدون الخير للعالم كله، فهم ينادون بالوحدة العالمية... وأنا في غنى بعد هذا الباري من أن أقول إنه لا تعارض بين هذه الوحدات بهذا الاعتبار، وبأن كلأ منها تعدد لأخرى وتحقق الغاية منها» (نقلاً عن مجلة الحوار، السنة الأولى، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦، ص ٦٦٨ - ١٧٠).

(٢٦٧) عبد الله بلقزيز «في نشرو وإخفاق الدعوة للعلمانية في العالم العربي»، في مجلة: الوحدة، السنة الثالثة، العدد

٢٧/٢٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦)، ص ٦٢ - ٨٠. وبالنسبة، وما بعداً، مرة أخرى، يصمد الدعوة إلى إعادة تأييم الدولة العثمانية والرابطة العثمانية بصفتها رابطة وتوحيد العربي - التركي في إطار إسلامي، فقد يكون مفيداً أن نورد في هذا الصدد ما يؤكد مثل لفر للسلفية المحدث من أنه: «لم تكن نزعة الحكم الاستبدادي لدى آل عثمان مضمناً نزعة استبداد فردية، ولكنها نزعة تسلط متعصب على شعوب الدولة. ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى في مذكراته التي أعلما بعد خلعته عن العرش [مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة وتقديم وتحليل وتطبيق محمد حبيب عبد الحميد (القاهرة، ١٩٧٨)، ص ٥٨] ويهاجم المعارضة الدستورية في توليته لفيول. ظلت وسامول، شربت وسمشفر، ألم يكونوا يفكرين أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمماً شتى، والمروية (الدستور) في دولة كهذه موت للعصر الأصلي في البلاد. هل في البرلمان الانجليزى نائب هندي واحد أو إفريقي أو مصري؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد؟ وهم يطالبون بوجوب ثواب من السرد والأمرن والبلغار والصرب والعرب في البرلمان العثماني. لا، لا استطيع أن ألقى على أين الوطن الذي تعلم وفكر وروح نفسه لكشيتة» (البصري، المسلمون والإقطاع في إطار الجماعة الوطنية، ص ٦٥٨).

(٢٦٨) يعبر عن رأي هذا الفرح تعبيراً ما كتبه حنا الطرابلسي، في الملمح (١٢ آب/أغسطس ١٨٩٩)، رداً على جبرائيل

شام الذي كان اقترح فصل الخلافة الإسلامية عن السلطنة العثمانية، بقوله: «إذا فصلت الخلافة عن السلطنة العثمانية سقطت منزلة العثمانيين أمام الدول الأوروبية، فلا توجد فائدة على التسليم بصلاح الإسلام، فنزل من نفسها، وهذا لا يرضاه إلا أهدأها» (نقلاً عن جان داي، الإسلام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، ص ١٠٥).

(٢٦٩) بالمقابل، وعندما شاعت شرف تاريخية وجغرافية خاصة للقومية العربية الناشئة أن تواجه لا الاحتلال العثماني -

كما الحال في المشرق - بل الاستعمار الأوروبي - كما الحال في المغرب - فإن نصراوية هذا الاستعمار لم تصنع متصارين الشام، المهاجرين إلى المغرب من مواجهة أطاح هذا الاستعمار بحداده إلى من ذاك الذي وجبه به الاحتلال العثماني في المشرق. وهكذا يقال لنا أنه بعد بدأ صغ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فجر آخر للنهضة في المغرب... جاءت بوارق هذا الفجر الجديد من المشرق هذه المرة أيضاً، ولكن لا في صورة دعوة وعابية مولية كامل وجهها إلى المغرب، معرضة تمام الإغراض عن قضايا الحضر وشكالك المدن، بل لقد حملت تلك البوارق إلى المغرب هذه المرة شعلاً من الفكر التنفوسي العربي الليبرالي، إذ في طليعة التي كانت معقراً لجانيات اجنبية

- أوروبية وعربية عدة... سدرت أول صحيفة عربية باسم المغرب أسسها عرب مسيحيين من لبنان عام ١٨٨٩. وقد حددت هذه الجريدة أهدافها في افتتاحية عدداً الأول، وقد ورد فيها أنه «إذا كانت هذه البلاد (المغرب) مفتقرة إلى جريدة عربية اللغة والمشرق تنشر الأنباء الحقيقية والحقائق العلمية والاستنباطات المستعجلة الصناعية التي من شأنها تنويع منزلة البلاد بأن تثير في نفوس أهلها نثار الحمية العربية وتنبه فيهم النفوة الوطنية وتنهض مع الرجال من حضيض الإهمال إلى التدرج في مراتب الكمال لكي يسعوا في إصلاح حالة بلادهم بأنفسهم والنفس والتفليس في دونه المفسد عنها وجلب المنافع إليها وكل ما يعود إلى رتبتها عاملين على مكنتهم في مجاراة بقية البلدان في مضممار النجاح والرفعة ومجال العلوم والصناعات وتوسيع دائرة التجارات حتى ينتصر فيها أناس ذوو شجاعة وطنية يذنبون عن مصالح بلادهم ويحاضون عن حقوقهم» (محمد عابد الجابري، «المركبة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب»، في: *المحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالإشتراك مع جامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧)، ص ١٩٨.
- (٢٧٠) علي أواميل، *الإصلاحية العربية والدولة الوطنية* (بيروت: دار للتوزيع للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ٢٢.
- (٢٧١) المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (٢٧٢) عريس، في: *نقود اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر*، ص ٥١٧.
- (٢٧٣) ومبة الزحيلي، في: *نقود اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر*، ص ٥٢٠.
- (٢٧٤) نقل عن فؤاد زكريا، *مستقبل الأصولية الإسلامية*، في مجلة: *فكر*، العدد ٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ٣٥.
- (٢٧٥) شفيق، *الإسلام في معركة الحضارة*، ص ١٦٤ - ١٧٠، وكذلك ص ٢٠٠.
- (٢٧٦) فؤاد زكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر»، في: *المستقبل العربي*، السنة الثامنة، العدد ٧٦ (حزيران/يونيو ١٩٨٥)، ص ١٠٧.
- (٢٧٧) عبد الله بلقزيز، «في نشوء وأخلاق الدعوة العلمانية في العالم العربي»، ص ٧٦ - ٧٧.
- (٢٧٨) برهان غليون، *المسألة الفلسطينية ومشكلة الأقليات* (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١١ - ١٢، ٥٢ - ٥٣، ٦٦، ٨٢، ٨٨. وانظر أيضاً: *مجتمع الخفية*، ص ٣٠٨.
- (٢٧٩) علماً بأن اصطلاح هذا التناقض بين العلمانية والديمقراطية لا يخلو هو نفسه من اصطلاح. إذ أن كل ما يقوله داعية السلفية الشمعية عن إشكالية العلمانية يمكن أن يقال من المطلق نفسه وبالنسبة نفسه عن إشكالية الديمقراطية: فهي قابلة للتوصيف بأنها هي الأخرى معقولة عن الغرب - كما يدل اسمها - ومستغلة عن طريق التثنية. وهذا ناهيك عن أن الديمقراطية أحق من العلمانية بالوصف بأنها «دين الخفية الجديد» لأنه لا حين أن العلمانية باتت تُقَرَّر «إفراذ البعير المعهده» كما يقول الشاعر العربي، فإن الديمقراطية قد أضحت على العكس، في الخطاب العربي المعاصر، مشروع عبادة حثيثي.
- (٢٨٠) سيف الدولة، *عن العروبة والإسلام*، ص ٢٤٠.
- (٢٨١) طارق الشيرى، *بين الإسلام والعروبة*، في مجلة: *الهوار*، السنة الأولى، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦)، ص ٢٨.
- (٢٨٢) شفيق، في *القوموية العربية والإسلام*، ص ٦٧٣.
- (٢٨٣) محمد عابد الجابري، «الإسلام ليس كنيسة كي تفصله عن الدولة»، في مجلة: *اليوم السابع*، السنة ٥، العدد ٢٥٦ (٣ نيسان/أبريل ١٩٨٩)، ص ٢١.
- (٢٨٤) انظر مناقشتنا لهذه الدعوى في: «الانتجانسيا العربية والإضراب عن التفكير»، في: *اليوم السابع*، السنة ٦، العددان ٢٧٧ - ٢٧٨، ٢٨٨/ب/ أغسطس - ٤ أيلول/سبتمبر ١٩٨٩.
- (٢٨٥) كمال عبد الحليف، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي»، في: *المعرفة والسلطة في المجتمع العربي* (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨)، ص ٣٣١ - ٣٣٩.
- (٢٨٦) المقطع، العدد ٣١٤٨، ٥/أب/أغسطس ١٩٨٩، نقل عن دابه، *الإملم الكواكبي*، فصل *الدين عن الدولة*، ص ١٢٤ - ١٢٥.
- (٢٨٧) حوزاني، *الفكر العربي في عصر النهضة*، ص ٣٩٦.
- (٢٨٨) الجابري، *الخطاب العربي المعاصر*، ص ٧٦.
- (٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٩٢.
- (٢٩٠) الجابري، *تكوين العقل العربي*، ص ٤٢. انظر أيضاً الجزء الثاني، *بنية العقل العربي* (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٨٥ - ١٨٦.

المثقفون العرب والتراث

- (٢٩١) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٩.
- (٢٩٢) غلين، مجتمع النخبة، ص ١٦٥ - ١٦٦.
- (٢٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
- (٢٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ و ٢٩١.
- (٢٩٥) غلين، الوعي الذاتي، ص ١٠٨ - ١٠٩.
- (٢٩٦) سيفموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيبي، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٠١.
- (٢٩٧) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
- (٢٩٨) انظر ترجمتنا لهذا المقال في: سيفموند فرويد، مستقبل وهم، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).
- (٢٩٩) سنقدم في القسم الثاني من كتابنا هذا تحليلاً عينياً ومبشراً من هذا القبيل من خلال الحالة السريرية التي تقدمها لنا كتابات حسن حنفي حول التراث.
- (٣٠٠) جورج دافري التحليل النفسي الاثنولوجي للتكسلي (باريس: منشورات فلاماديون، ١٩٨٥)، ص ٦٣. الترجمة الفرنسية: Ethno psychanalyse complementariste.
- (٣٠١) سندور فيرنزي، تطور حس الواقع ومراحله، في: الأعمال الكاملة، الترجمة الفرنسية، المجلد الثاني (باريس: منشورات باير، ١٩٧٨)، ص ٦٥.
- (٣٠٢) محمد أركون، والتراث محتواه وهويته، في: التراث وتحديات العصر، ص ١٥٧.
- (٣٠٣) الصياغة اللاتينية هي التحوير الذي تخضع له أحداث العلم بحيث يأخذ، في مضمونه الظاهر أو باطنه، شكل سيناريو له نصيب من التمسك المنطقي ومن قابلية الهم. والصياغة الثانوية، إذ تجرد العلم من بعثته، يمكن أن تعد من قبيل التعليل الذي تخضع له كل مادة نفسية.
- (٣٠٤) جانين شاسيف - سيجل، مثال الأنا، دراسة تحليلية نفسية حول مرض الخلق، ص ٢١٤.
- (٣٠٥) ماندل، الانثروبولوجيا الاختلافية، نحو انثروبولوجيا تحليلية نفسية إجتماعية، ص ٢٠٧.
- (٣٠٦) إرنست جونز، مقالات تطبيقية في التحليل النفسي، الترجمة الفرنسية، المجلد الأول (باريس: منشورات باير، ١٩٧٣)، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٣٠٧) محمد عابد الجابري، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟، في: التراث وتحديات العصر، ص ٣١ و ٤٥. والتسويد منا.
- (٣٠٨) أركون، نحو نقد للعقل الإسلامي، ص ١١١.
- (٣٠٩) انظر تعريف «السلسلة المتماثلة» في: سيفموند فرويد: النظرية العامة للأمراض النفسية، ترجمة جورج طرابيبي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٢٤. وكذلك في، موسى والتوحيد، ص ١٠٢.
- (٣١٠) ج.ج. لوستان، «العيادة الطفلية»، في الوجيز في علم النفس المرضي، ط ٢ (باريس: منشورات ماسون، ١٩٧٦)، ص ٣٥. العنوان بالفرنسية: Abrégé de Psychologie pathologique.
- (٣١١) محمد باشا المنزوي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، ط ٢ (بيروت: دار الحقلية، ١٩٨٠)، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.
- (٣١٢) نفلًا عن أمين هويدي، «موقف القوي الخارجية وتحركها في مواجهة القومية العربية والاسلام»، في: القومية العربية والاسلام، ص ٦٨٧ - ٦٨٨.
- (٣١٣) في: التراث وتحديات العصر، ص ٢٧١.
- (٣١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
- (٣١٥) الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، ص ١٨٦.
- (٣١٦) جورج فريم، أوروبا والشرق (باريس: منشورات لادوكسيت، ١٩٨٩)، ص ٢٩١. L'Europe et L'Orient
- والمؤلف لا يكتفي بتفكيك آلية التحويل اللغوي للايديولوجيا النكصية، بل يفضح أيضاً الوظيفية التي يؤديها ترويج هذه الايديولوجيا في خدمة الاستراتيجية الغربية.
- (٣١٧) ماندل، القصد على الأب، ص ٥٠ - ٥١.
- (٣١٨) المصدر نفسه، ص ٣٥١.
- (٣١٩) بالاحالة إلى مناقشة جبار ماندل، لكتاب ميشيل فوكي، اللفظ والاشياء.
- (٣٢٠) سيفموند فرويد، مصيغات بمعد مبدي الاشتغال العقلي، في: نخلج، الفكر، مشكلات، الترجمة الفرنسية، الجزء الاول ١٨٩٠ - ١٩٢٠ (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٤)، ص ١٣٦.

هوامش القسم الأول

- (٣٢١) سيلموند فرويد، محاضرات جديدة في التحليل النفسي، الترجمة الفرنسية (باريس منشورات غاليمار، ١٩٧١)، ص ٢٥٨.
- (٣٢٢) غلين، اغتيال العقل، ص ٣١١.
- (٣٢٣) غلين، مجتمع النخبة، ص ٢٦٠ - ٢٦٢، والنص معاد نشره في الوعي الذاتي، ص ١١٩ - ١٢٠.
- (٣٢٤) فلوريان كاجوري، تاريخ الرياضيات A History of Mathematics (نيويورك، ١٩٧٤)، ص ١٢١، نقلًا عن ديمو، التحليل النفسي الأثنولوجي التكافلي، ص ٢٦٨.
- (٣٢٥) غلين، اغتيال العقل، ص ٣١٢.
- (٣٢٦) غلين، مجتمع النخبة، ص ٢٦١، وكذلك، الوعي الذاتي، ص ١١٩.
- (٣٢٧) أركين، نمو نقد للعقل الإسلامي، ص ٥٨.
- (٣٢٨) نقلًا عن بول روان، فكر فرويد السياسي والاجتماعي، الترجمة الفرنسية (بروكسل منشورات كونليكس، ١٩٧٦)، ص ٨٠.
- (٣٢٩) ديمو، التحليل النفسي الأثنولوجي التكافلي، ص ٢٦٨.

القِسْمُ الثَّانِي

حَالَة تَشْخِصِيَّة

ازدواجية العقل

في كتابات حسن حنفي

وحدة الأضداد

«الإدراجية ميل إلى اعتبار مختلف الأعمال النفسية في مظهرها الموجب والسلب في آن معاً، كأن يثبت المرء وينفي الشيء الواحد في آن واحد، وإن يحب ويكره الشخص الواحد في وقت واحد، وإن ينزع إلى ضلّ يعينه وإن يسمى في الوقت نفسه إلى تصانيه. وتلك هي وحدة الأضداد».

جورج هيرد
المصمم - ١٩٧٤

أول ما يلتفت النظر وأكثر ما يلتفت النظر في كتابات حسن حنفي قدرة كتابتها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه. فهو لا يضع قضية إلا لينفيها، ولا يبيد رأياً إلا ليقول بعكسه. وهذا ما أباح لأحد نقاده أن يتطرق في القول إلى حد التجريح فيتساءل عما إذا كان في قدرة قارئ حسن حنفي «أن يظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتواقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجاته للموضوع»^(١).

إن الموضوع المشار إليه هو سلسلة من مقالات مطولة نشرها حسن حنفي في جريدة الوطن الكويتية عام ١٩٨٤ حول «الحركة الإسلامية المعاصرة». والحال أن ذلك الحكم التجريعي، المبني في حيثياته على مقال متعدد الحلقات، قابل للتعميم، بعيداً عن أية نية تجريعية، على كتابات حسن حنفي في جملتها. فما من كاتب مفكر اتقن رقصة المتناقضات كما اتقنها حسن حنفي، وهذا ليس فقط مؤلف وأخر، أو بين طور سابق وطور لاحق من أطوار التطور الفكري التي يكاد يكون من المحتم أن يمر بها كل كاتب في عصر التقدم السريع لللايديولوجيات وللأنظمة المعرفية هذا، بل كذلك بين فصول الكتاب الواحد، وأحياناً بين صفحات الفصل الواحد، دونما أي اعتبار للفواصل الزمنية. ولعله لا يكفي أن نقول إن وحدة الأضداد هي المناخ العام الذي تسيح فيه كل كتابات حسن حنفي، بل ربما كان من الضروري أن نضيف أن وحدة الأضداد تلك هي التي تصنع وحدة شخصيته ككاتب ومفكر. فكما يفكر كتاب آخرون بوساطة الاستدلال أو الحدس أو الشطح أو المفارقة، يفكر حسن حنفي بوساطة التناقض. وخلافاً لما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، فإن هذا التناقض، كما سنبين لاحقاً، قد لا يكون علامة على فساد أو تجزؤ في الشخصية بقدر ما يمثل مجهوداً لصيانة وحدتها. فوله لربما تجزأت الشخصية فعلاً، ولكن مهما يكن من أمر البنية النفسية التحتية التي يتعش فوقها هذا البناء النظري التناقضي، فإن كتابات حسن حنفي تتفرد بميزة لا ماهرة فيها: فهي لن تحيينا إلى الدخول في أي نقاش أو ججاج مع كتابتها. لأن حسن حنفي هو الذي يتولى الرد في كل مرة على حسن حنفي. فلنطبق إذن مبدأ اقتصاد الجهد، ولنسلك سلوك السياح - في

مرحلة أولى على الأقل - تاركين لحسن حنفي نفسه أن يكون دليلنا إلى معرض التناقضات الذي لا تحتوي أجنته المختلفة - على كثرتها - إلا على بضاعة حسن حنفي نفسه.

عينات من «عبارات لا تقول شيئاً لأن نصفها الثاني يلغي نصفها الأول»^(٢): لو شئنا حصر كل تناقضات حسن حنفي في كتاباته، لكان علينا أن نعيد كتابة جميع مؤلفاته تحليلاً وتلخيصاً ومقابلة، وهو أمر ننوء به، فضلاً عن أنه سيكون مبعث سأم شديد للقارئ. والأجدر لنا من حصر التناقضات وإحصائها في هذه الحال تصنيفها تحت عناوين عامة ثم سَرِّق عينات تمثيلية على كل عنوان أو بند في التصنيف.

وبالفعل، يمكن إجمال تناقضات حسن حنفي تحت العناوين التالية:

- ١ - تناقض في الموقف المنهجي.
- ب - تناقض في الموقف من القضايا.
- ج - تناقض في الموقف من التراث.
- د - تناقض في الموقف من النصوص.
- هـ - تناقض في الموقف من الأشخاص.

١ - **التناقض في الموقف المنهجي:** بما أن التناقض المنهجي هو أخطر ضروب التناقض إطلاقاً،

فلنبداً به.

في مقال بعنوان «التفكير الديني وازدواجية الشخصية»، نشر في عام ١٩٦٩، يعلن حسن حنفي أن المنهج الذي سيلتزم به في دراسة «الشخصية المصرية» هو «المنهج الوصفي الفينومينولوجي»، وذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها في الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية^(٣). وفي المقدمة التي وضعها في عام ١٩٨١ لكتابه «في فكرنا المعاصر» و«في الفكر الغربي المعاصر» - وهما العنوانان الجديدان لكتابه «قضايا معاصرة» الصادر في جزئين عامي ١٩٧٦ و ١٩٧٧ - يحدد منهجه مرة ثانية بأنه المنهج الفينومينولوجي مؤكداً على أنه «قد غلب على الجزئين منهج واحد وتحليل واحد، بالرغم من اختلاف المجالين والموضوعين، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في شعور الباحث، لإقامة نوع من «الفينومينولوجيا الاجتماعية»^(٤). وإذا علمنا أن مادة هذين الكتابين هي المقالات التي كان نشرها المؤلف في المجالات العربية بين ١٩٦٨ و ١٩٧١، فإنه يأخذنا العجب الشديد حين نراه يصرح في أحد هذه المقالات، وهو مقاله في عام ١٩٧٠ عن «هيفل وحياتها المعاصرة»، أن «المنهج الوجداني» - أي الشعوري - منهج مرفوض لأنه «منهج منعزل عن واقعه» ومرتبط بالتأثير المثالي الغربي، وأن المنهج الوحيد المقبول هو «المنهج الجدلي الذي صاغه هيجل والذي طبقه ساركس على الواقع الاجتماعي والاقتصادي»، وذلك لأن «المناهج العقلية والتجريبية والوجدانية كلها صورية... منعزلة عن الواقع» بينما «المنهج الجدلي، الذي هو حركة الواقع نفسه، هو المنهج الباقي أمامنا»^(٥).

ولا يقل تناقضاً عن ذلك موقفه من مسألة تطبيق المناهج العلمية على الظاهرة الدينية. فمن ناحية أولى، يقرر أن «العصر هو عصر العلوم الإنسانية»^(٦)، وأنه قد «أمكن تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الإنسانية الأخرى»^(٧). وأن «الدين أصبح علماً إنسانياً يُدرّس في علم الأدب»^(٨) وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني^(٩)، ويبدى عجبه وحتى استنكاره من كوننا «ما زلنا نأفك أن نمس الدين وما زلنا نعتبره موضوعاً مثالياً معطى من عند الله، ويحيطه التقديس، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم إنساني»^(١٠). ومن كوننا لا نحاول «تفسير نشأة الأفكار الدينية بالرجوع إلى الظروف النفسية والاجتماعية التي سببتها»^(١١) ولا نتخذ «التوحيد نفسه موضوعاً لعلم النفس والاجتماع لتحديد نشأة الأفكار الدينية في ظروف نفسية واجتماعية معينة»^(١٢). لكنه لا يلبث، من ناحية ثانية، أن يعلن أن الظاهرة الدينية لا تقبل الإرجاع إلى غير ذاتها، وأنها ظاهرة مثالية وثقافية، ولا تقع بالتالي في متناول العلوم الإنسانية. وهكذا يسجل اعتراضه على «النعرة العلمية» التي تريد، في مجال الظاهرة

الدينية، «استعمال منهج أو طريقة تخالف تماماً موضوع البحث لأنها «مادية» ترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي، وهذا مناقض تماماً لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوعي»^(١٦). ومن هنا تجرئهم لدعوى المستشرقين - وكانها لم تكن دعواه هو ذاتها - في تطبيق مناهج العلوم الانسانية على الظاهرة الدينية، ذلك أن «مناهج الاستشراق تفقد الظاهرة طابعها المثالي وتجعل منها ظاهرة مادية»^(١٧) وخطأ المستشرقين أنهم يرون الوعي ذاته نتاج التاريخ... لأن المستشرق يعرف في قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها في الوعي، ومع ذلك يدبر ظهره ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها... ويقع الباحثون المسلمون أيضاً في نفس الخطأ»^(١٨). وهكذا، وبعد أن كان المطلوب تحويل العلوم الانسانية إلى «علوم محكمة» (بقدر الإمكان)، أضحي المطلوب تحويل الوعي نفسه إلى «علم محكمة»^(١٩). بل بعد أن كان المطلوب «تنسيب» RELATIVISATION الظاهرة الدينية عن طريق ردّها إلى أصولها التاريخية والاجتماعية والنفسية بتطبيق العلوم الانسانية عليها على اعتبار أنه إن يكن «العلم هو المطلق» فإن «العلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل للمطلق إلى نسبي»^(٢٠)، أضحي المطلوب رد العلوم الانسانية إلى الوعي باعتباره علماً مطلقاً: «... وتكون مهمتنا نحن في وصف الوعي باعتباره علماً كلياً يشمل كل هذه العلوم (علوم اللغة والأدب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأخلاق، وعلم القانون، وعلم السياسة، وعلم الاقتصاد، وعلم المنطق، وعلم الجمال)، وإرجاع هذه العلوم الانسانية إلى مصدرها في الوعي؛ ويكون الوعي بالتالي هو العلم الانساني الشامل»^(٢١).

ويكاد مواقفه من أحد مناهج العلوم الانسانية، وهو المنهج التاريخي تخصيصاً، أن يشكل فضيحة منطقية. فكتابات، في شطر منها، تؤسس عبادة للتاريخ. ف «الانسان كائن تاريخي، وواقعه واقع تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي»^(٢٢). وعلم التاريخ هو العلم الأول، لأن «تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي»^(٢٣)، مرهون باكتشافها «منطق التاريخ، وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ، وعلم التاريخ، وعقل التاريخ»^(٢٤). بل لا نغالي إذا قلنا أن التاريخ يتدبّر في كثرة من الأحيان - وهذه في الحقيقة نظرة غير تاريخية - وكأنه إله آخر: «إذا كان المجتمع الأوروبي قد كفر بالتاريخ وبى حاجة إلى الله، فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره»^(٢٥). فإلى جانب «لاصوت الأرض، ولاصوت الثور، ولاصوت التحرر، ولاصوت التنمية، ولاصوت التقدم»^(٢٦) هناك أيضاً، وأولاً، «لاصوت التاريخ»: فما دام كل شيء في الانسان تاريخياً، وما دام «الوعي بالواقع والوعي بالذات والوعي بالزمان... هو الوعي بالتاريخ»^(٢٧)، فإن الفقه نفسه - وهو العلم المميّز والمميّز للحضارة العربية الاسلامية مثله مثل اللاهوت بالاضافة إلى الحضارة الأوروبية المسيحية في العصر الوسيط - لا معنى له إلا بقدر ما يكون هو فقه التاريخ»^(٢٨). ويكاد يكون أول مأخذ وأخطر مأخذ لمؤله التاريخ هذا على تراثنا القديم هو غياب مبحث التاريخ عنه^(٢٩): فعلى الرغم من «ادعائنا بأننا ورثة حضارة سبعة آلاف عام، وعلى الرغم من «زهونا بحضارتنا الاسلامية القديمة... التي قامت لورثة التاريخ القديم واحتواء الحضارات القديمة»، فإن التاريخ لا يتناقل في حضارتنا إلا «بغيبابه»، أو حتى «بسقوطه»، فكأننا «أمة بلا تاريخ أو على هامش التاريخ أو خارج التاريخ»^(٣٠). وبما أن «غياب البعد التاريخي في تراثنا القديم هو الذي «أورثنا غياب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر»^(٣١)، فإن عاشق التاريخ الذي هو حسن حنفي لا يحجم في واحد من أحدث تصريحاته عن التفكير لقانونين إيمانه التراثي الذي كان أعلنه في «اليسار الإسلامي»، وعن نسب نفسه مرة ثانية إلى الماركسية - بعد قطيعته المدوية معها - لا شيء إلا لأن الماركسية هي فلسفة للوعي التاريخي! إذا كنا نفهم الماركسية جيداً، فأمم درس في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي وليس في تحليل الأبنية التحتية... ولكن أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي. أنا ماركسي، ولكني ماركسي شاب. معنى ذلك أنني ما زلت أعرف أن الانتقال من هيكل إلى فيوريباخ والانتقال من فيوريباخ إلى ماركس هو النقطة الحقيقية لمجتمعنا. وما زلت أرى أن الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الأفق، قصير النظر، إن لم نربطه بالوعي التاريخي. وهذا الذي أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تسيه: أن تدخل الوعي

التاريخي كرميد حقيقي للتحليل السبيلسي^(١٣٠). وتتويجاً لهذه النزعة التاريخية الجامعة ينتهي حسن حنفي إلى تبني موقف تنويري لا ريب فيه، فيعدو إلى الاحتفاء بالهفيلين اليساريين وفلاسفة التنوير في دراساتهم الجذرية حول الدين «التي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم بحيث «تترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية» وتأخذ بدراسة «الدين كعلم انساني» أي كموضوع لـ «علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني» وعلم «تاريخ الأديان المقارن»^(١٣١). ومن هذا المطلق يخص حسن حنفي «علم النقد التاريخي للكتب المقدسة» بمكانة مميزة من أجل «إعادة النظر في المصدر الإلهي للكتب المقدسة وبيان «المصدر الانساني» لهذه الكتب وتقويض الأسس التاريخية للاموت العقائدي التبريري»^(١٣٢). وحماسة حسن حنفي لسبينوزا وانتصاره له على ديكرت وترجمته لرسائله في اللاهوت والمسياسة تعود في سبب رئيسي منها إلى أخذ سبينوزا بقواعد المنهج التاريخي وإلى تطبيقه منهج الشك الديكرتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدتها ديكرت من منهجه، أعني مجالات الدين الرسمي والكتب المقدسة والعقائد وتاريخ بني إسرائيل... الخ»^(١٣٣). فسبينوزا هو الرائد الحقيقي لفلسفة الأنوار وجذريتها العقلية والتاريخية إذ كان يرى أن البحث التاريخي للكتاب (المقدس) يسبق الإيمان بالوحيته، فالبحث العلمي النقدي هو الضامن لصحة الكتاب من حيث هو وثيقة تاريخية تستقرى على الوحي الإلهي، وبالتالي يعارض سبينوزا وجهة النظر التقليدية المحافظة التي تؤمن بالوحيته الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي^(١٣٤). ومن هذا الموقع السبينوزي يعجب حسن حنفي لمعارضة هيجل - وهو مؤسس كبير لفلسفة التاريخ - لمنهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ويضع هذه المعارضة في خاتمة «الجوانب المحافظة في فكره»: «عارض هيجل مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ورفض استعمالها أو الاعتماد عليها مع أنه يستشهد بالنصوص لأنه يعتبر أن النص الديني يقوم على شهادة باطنية للدور وليس على البحث العلمي. مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته أو معرفة درجة هذه الصحة. وقد استطاع علم النقد التاريخي ابتداءً من القرن السابع عشر عند ريتشارد سيمون وسبينوزا الوصول إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بنسبة الكتب المقدسة إلى مؤلفيها وبلغاتها وصعدها وهدفيها ومضمونها، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس. وبفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخي المصوب، وليس على أساس عقائدي إيماني كما كان الحال في كتب التاريخ التقليدي. والعجيب أن هيجل في معارضته للنقد التاريخي كان أحد أسباب تطويره بعد ذلك في المدارس النقدية الهيجلية، خاصة عند شتراوس وبادور»^(١٣٥). وما يصدق على موقف حسن حنفي من هيجل يصدق على موقفه من فيلسوف احتضار المسيحية: ميفيل أونامونو. فعل الرغم من تميمه العالي لفكرة أونامونو عن «الوحي الهي» أو «الوحي المعاش بالتجربة» في قبالة «الوحي المكتوب»، وعن «شهادة الروح» في قبالة «شهادة الكتاب» وعبودية الحرف، فإنه يلاحظ أن هذه الفكرة، بالرغم من طرافتها وصدقها ومخاطبتها للتجربة الإنسانية، تقضي بتأنا على النقد التاريخي الذي يقوم أساساً على دراسة النص، ومعرفة مصدره، وتتبع نشأته وتطوره، وتخلط بين التصوف والعلم، وحفظ النص من التحريف ضرورة كضمان أولي، ثم تأتي مهمة التفسير بعد ذلك لإحياء النص... مهمة علم النقد التاريخي إذن ضمان صحة الكتاب المقدس، خاصة إذا كان قد مر بمرحلة شفوية كما هو الحال في الإنجيل قبل أن يتحول إلى نص مكتوب»^(١٣٦).

هذا كله من ناحية أولى، أما من الناحية الثانية فإن ما كان سباحة في التاريخ أو حتى غرقاً فيه من أخصص القدمين إلى فروة الرأس ينتقل إلى تعال عليه. وما كان أصلاً يصير فرعاً، وما كان مهملاً يصير معوقاً لخطا المستشرقين القائل، كما رأينا في نص سابق، هو أنهم يرون أن الوحي ذاته نتاج التاريخ ويحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية «أصولاً تاريخية واجتماعية». ووجهة نظر التعالي تعلن عن نفسها غالباً في مثل هذه العبارة المحكمة، الجامعة المانعة: «نحن لا نتعامل مع وقائع بل مع ماهيات»^(١٣٧). ونحن بدورنا نشعر أننا ما عدنا نتعامل مع حسن حنفي التنويري أو الهيفلي أو الماركسي، بل مع حسن حنفي الهوسري. وكما تقضي الأصولية الفينومينولوجية، فإن النعت «تاريخي» سيخفي مكانه للنعت «ماهيري» أو

«مثالي». فالتراث العربي الإسلامي يتميز بخاصية جوهرية لا يتميز بها تراث أي أمة أو حضارة أخرى. فهو «وحي يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالي يتحول إلى علوم متتالية ومناهج فكرية خالصة»، «تراث ماهوي يعطي موضوعات مثالية»^{١٠٠} وليست المثالية صفة الوحي وحده، بل هي صفة الفكر الإسلامي في مجملته. «إن الظواهر الفكرية الإسلامية ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية، أي أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية»^{١٠١}. وإزاء تراث كهذا تكون «مهمة الباحث تحويل الموضوع من أساسه المادي كتاريخ أو حادثة أو واقعة أو فرقة إلى أساسه الفكري التعميري. وكما يقوم كل نهج الفينومينولوجيا على «الوضع بين القوسين»، كذلك فإن مهمة الباحث في التراث، وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور»^{١٠٢}. وهذه مهمة الشارح أيضاً فد «الشرح هو تحويل النص إلى نظرية خالصة في العقل بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التي نشأ فيها، وبالتالي... يصبح واضحاً بذاته ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخاً»^{١٠٣}. المطلوب إذن «تحويل الفكر التاريخي إلى نظرية خالصة في العقل»^{١٠٤}، أي بعبارة أخرى «عرض الموضوعات عرضاً عقلياً خالصاً دون حوامله الحضارية وشوائبه التاريخية»^{١٠٥}. وهكذا تنقلب الآية انقلاباً تاماً، فيعد أن كان «الدين في حد ذاته افتراضاً عقلياً أو مجرد إمكانية لأنه لم يوجد إلا من خلال تفسيراته التاريخية»^{١٠٦}. يصبح المطلوب التخلص من هذه «التفسيرات التاريخية، تحديداً باعتبارها - وهذه لفظة لها مشيئتها الخاصة من وجهة نظر التحليل النفسي - «شوائب». وبعد أن كان «الاسلام معطى تاريخياً وليس دينياً ويهنا ما نشأ منه كحضارة وليس مصدره من أين أتى»^{١٠٧}، يتقرر الأصل ويتواصل الفرع «التاريخي في نهاية الأمر لا يكون حكماً شرعياً، فلا يمكن الانتقال من الفرع إلى الأصل، أو من الواقع إلى الفكر»^{١٠٨} وتسويها لهذا المقطع من الجملة لم يأت عفواً، فقد سؤدناه في خاطرننا عشرات الجمل التي أكد فيها حسن حنفي في عشرات المواضع على أن الواقع، على العكس، هو الأصل وليس الفرع بالإضافة إلى الفكر «الواقع مصدر كل فكر»^{١٠٩}، «الواقع هو المصدر الأول والأخير لكل فكر»^{١١٠}، «الأولوية للواقع على الفكر»^{١١١}، «أسبقية الواقع على الفكر»^{١١٢}، «والهدم هنا يطول حتى تلك النظرية التي لا تخلو من أصالة والتي صاغها حسن حنفي حول «أسباب النزول» وأسباب النسخ» باعتبارها دليل التاريخي وتجسيدها «الوحي الإسلامي». «إن ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم النسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع»^{١١٣}. «إن فد «الوحي يتقرر طبقاً لتغير الواقع»^{١١٤}، «الزمانية بُعد مبالغ له «الوحي ليس خارج الزمان، ثابتاً لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره»^{١١٥}، لكن هذه النظرية الثمينة، التي كان يمكن أن تسد ركيزة لتجديد من الداخل في أصول الفقه، لم يكتب لها، لا أن تُطوّر كما كان مأمولاً، بل حتى أن تصون بقاعها كمجرد مجاهرة بالإيمان: فقد كان مألهاً، نظير كل القضايا والمواقف في عالم حسن حنفي الفكري، أن ترد على ذاتها وتنتقل إلى عكسها. أفلا يقول في واحد من أحدث مقالاته «لا يهنا في تفسير الآيات القرآنية الرجوع إلى الوقائع التاريخية المحددة التي كانت وراء أسباب النزول، فذلك يهدف فقط إلى ضبط معاني الآيات»^{١١٦}؟ ثم ألا يحذر في المقال نفسه من أن يفسر أحد آيات القرآن ووقائع التاريخ النبوي وأحكام الإسلام العامة بـ «ظروف ومناسبات طارئة خاضعة لجريبات الأحداث وتقلبات الزمن»^{١١٧}؟ وأخيراً، ألا يطلب علوم التفسير بيان تتجاوز «التفسير التاريخي الذي وقع فيه أغلب المفسرين وكان القرآن يتحدث عن وقائع مادية في زمان ومكان معينين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول حوادث ماضية»^{١١٨}؟ وبالتوازي مع ذلك تخلي نظرية «أسباب النزول» التاريخية مكانها لنظرية «الظواهر الإيجابية والسلبية، الالاتاريخية. فالظواهر المعنية هنا هي تلك التي تصاحب «تحول النص الديني إلى فكرة، والوحي إلى حضارة، فخلالاً للنص الذي استشهدنا به قبل قليل والذي يؤكد على كون الإسلام «معطى تاريخياً، وعلى أن المهم ليس نشأته كدين بل تطوره كحضارة، نرى الإيجابية تنسب هذه المرة إلى النص الديني بما هو كذلك، والسلبية تنسب إلى التاريخ وإلى الفكر من حيث هو عمل تاريخي في النص الديني. وهكذا فإن الظاهرة الإيجابية في العلوم العقلية هي تلك التي «تصدر من النص الديني بعد فهمه

المثقفون العرب والتراث

أو تفسيره ثم تعود إليه دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها إلى التاريخ أو إلى بيئة ثقافية أخرى... أما الظواهر السلبية فهي الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها، ويعتبر آخر، هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى^(٣٦). وبما أن الوعي «بناء نظري شامل» والنص «حقيقة متكاملة»، فإن عمل التاريخ أو الفكر - وهو بالتعريف تاريخي - لا يمكن إلا أن يكون انتقاصاً وانحطاطاً. وبالفعل، ما دامت «الظاهرة السلبية تنتج من عمل الفكر في النص، والتاريخ في الوعي»، فمن المستحيل أن «توجد حضارة تقدم ظواهر إيجابية دون أن تقدم معها ظواهر سلبية، وهذا هو معنى تحول الوعي إلى حضارة»^(٣٧). ومعنى الانحطاط هو الذي يمكن استخلاصه أيضاً من هذا الحكم الذي يطلقه حسن حنفي في معرض تعليق له على نص لليسنغ: «لا يمكن العبور من التاريخ إلى الإيمان على الإطلاق، فهناك هوة سحيقة بين العرضي والجوهرى، فالعرضي عرضة للخطأ، أما الجوهرى فيقينه مطلق»^(٣٨). وما دامت نسبة التاريخ إلى الوعي كنسبة العرض إلى الجوهر، والنسبي إلى المطلق، والخطأ إلى اليقين، فلا غرو أن يعلن حسن حنفي رفضه القاطع «للخلط بين الإسلام والتاريخ»^(٣٩). فمثل هذا الخلط جائز في المسيحية، وجائز حتى في اليهودية، ولكنه غير جائز إطلاقاً في الإسلام لأن فيه تجاهلاً وتناسياً - «توعية الدين الإسلامي الذي يفرق بين الإسلام كما هو موجود في الكتاب وتاريخ الإسلام كما هو موجود عند المسلمين في حضارتهم»^(٤٠). ومن هنا كان رفض تطبيق المنهج التاريخي على الإسلام.. إذ «بهذا المنهج يتحول الإسلام من وحي إلى تاريخ، ويصبح الإسلام هو ما حدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان»^(٤١). وهكذا، وبعد أن كان المنهج التاريخي موضع مدح مطلق باعتباره ضامن صحة كتب الوعي، يسي موضع هجاء مطلق بوصفه منهجاً مخارجاً وغير مطابق لموضوعه المثالي الذي هو الوعي. فهذا المنهج «يقوم على تفرغ الظاهرة المدروسة من مضمونها، وإرجاعها إلى عناصر سابقة عليها، وتحويلها إلى كم تاريخي محض، وإنكار استقلالها كظاهرة فكرية لها جذورها في الفكر أو الشعور»^(٤٢). وهذا المنهج «ليس منهجاً علمياً ولا كلياً، بل «نشا تحت ظروف خاصة، يستعمله المستشرقون لأسباب شعورية أو لاشعورية» ويعمونه على حضارات وظواهر «مثالية» ليحيلوها إلى «ظواهر تاريخية»^(٤٣).

ويخصص حسن حنفي تسع صفحات من كتابه «الثراث والتجديد» لنقد المنهج التاريخي، وأربع صفحات لنقد قرينه وريثه، منهج الأثر والتأثر، مما يشغل في مجموعه عُشر الكتاب^(٤٤). - المنهج التاريخي هو المنهج الأول المعبر عن النعرة العلمية. فهو يتوقف عند عامل البيئة مع أن «الأفكار مستقلة عن الأماكن ولها وجودها الخاص في الشعور». وهو يتوقف عند عامل الأشخاص مع أن «الأشخاص عوامل للأفكار وليست مصدراً لها». وهو يدعي أن «الإنسان هو خالق الفكر» مع أن «الوعي هو مصدر الفكر». وهو يجعل من تاريخ الفكر «تاريخ حياة المفكرين وأنسابهم، مولدهم وثقافتهم، ميولهم وأهوائهم، مذاهبهم وأفكارهم، وعاتفهم ومناصبهم» مع أن «الفكر الإسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى معان وأبنية نظرية». وتصل مغالاة حسن حنفي في رفض المنهج التاريخي إلى حد رفض وضع أي تاريخ لأي مبحث فكري: فمجرد أن يكون هناك تاريخ اسمه «تاريخ الفلسفة الإسلامية» أو «تاريخ علم الكلام» أو «تاريخ التصوف الإسلامي» أو «تاريخ الفقه الإسلامي» «فهذا تناقض لأن الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ... فالتاريخ والفكر من طبيعتين مختلفتين»^(٤٥).

ختاماً، كان حسن حنفي في طوره التاريخي قد قال: «الله هو التاريخ»^(٤٦). أفلا نستطيع أن نختم كل موقفه، وهو في طوره المضاد للفرقة التاريخية، بالقول: «التاريخ هو الشيطان وعدو الله»؟

ب - تناقض في المواقف من القضايا: إن نظير هذا التناقض المحض، العاري، الصارخ، يطالعنا في موقف حسن حنفي من بعض القضايا النظرية التي أصبحت محور تفكير الانتلجانشيا العربية في العقدين الآخرين كموقفه من قضية العودة إلى النبع وإلى النص الخام، كموقفه من قضية الوحدة والتعدد، كموقفه من العلمانية والدينية، والنقل والعقل، والتراث والتجديد، والمادية والعلمية والتنوير،

والعلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية سواء في طورها اليوناني أم طورها المسيحي أم طورها العقلي - العلمي - التكنولوجي، الخ. ففي جملة هذه القضايا لن نستطيع أن نفهم موقف حسن حنفي ما لم نوقف العمل بمبدأ المنطق الأول: مبدأ عدم التناقض. فالقول بالشيء وبكسبه ومن قبل القائل نفسه، وإن يكن مرفوضاً أو موضوعاً بوصمة التهاافت من وجهة النظر الاستدلالية والمنطقية، ممكن تماماً من وجهة النظر الواقعية والنفسية، وله صدقه ومصدق، بل له منطقته الخاص، وهو وحدة الأضداد. صحيح أن الشيء لا يمكن أن يكون أبيض وأسود في آن واحد، لكن هذا فقط لأنه شيء، أي لأن انتماءه إلى عالم الأعيان. أما الوقائع «الفكرية» أو «الوجدانية»، التي هي ادخل في عالم الأذهان، فأكثر قابلية للاندواجية: أفلا يقدم لنا مسرح الحياة العقلية أمثلة على إلحاد يخفي إيماناً، مثلما يقدم لنا مسرح الحياة النفسية أمثلة على حب يبطن كرهاً؟ ولكن ما لا يدور أن يكون في الحالات الأخرى أمثلة أو لحظات نادرة وخاطفة يؤلف، في حالة حسن حنفي، النسيج المركزي لمعالمه الفكري: فالتناقض هنا هو اللحمه والسدى معاً وليس مجرد «عقدة» عارضة. ومن ثم، فإن ما يربك ناقداه هو كثرة الأمثلة التي يستطيع أن يتخبر بينها - وكيف يتخبر بينها - وليس قلة، ولذلك، وحتى لا نتقل على القارئ، فسوف نعدد، في عرضنا للمواقف التناقضية، إلى طريقة «الومضات» (FLASHES)، فلا نخشع من التناقض سوى الأمثلة البنية، الناطقة بذاتها، التي ينقض موجهها سالبها وموجهها نقضاً مباشراً وجذرياً، بما يقني عن أي تدخل من جانبنا:

- + «التاريخ تغير وتقدم وأرتقاء، والوحي لا تقدم فيه»^(٣٧).
- «الوحي هو عامل التقدم»^(٣٨).
- + «الوحي نظرية خالصة في العقل»^(٣٩).
- «الوحي فكر جاهز»^(٤٠).
- + «الوحي هو مصدر الفكر»^(٤١).
- «الطبيعة هي مصدر الفكر»^(٤٢).
- + «واللجوء إلى النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر»^(٤٣).
- «العود إلى الطبيعة، فالطبيعة هي مصدر الفكر»^(٤٤).
- + «والطبيعة لا تنتج فكراً»^(٤٥).
- «الطبيعة هي مصدر الفكر»^(٤٦).
- + «الفيلسوف والنبى شخص واحد والفلسفة والدين حقيقة واحدة»^(٤٧).
- «والفلسفة... إعلان استقلال العقل كلية عن الوحي»^(٤٨).
- + «لا يمكن استخراج الحقائق الدينية من النصوص، فالنصوص لا تزيد على كونها روايات تاريخية عرضة للخطأ والتحريف، والزيادة والنقصان، والتبديل والتغيير»^(٤٩).
- «ولكن تظل نقطة البداية هي الوحي الموجود بالفعل في كتاب... فالبدء بالوحي ضمان واقعي وعلمي وحضاري في العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق... وقبول الوحي قائم على واقعة وهو وجود كتاب... يمتاز بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصحبها التحريف أو التغيير، نقصاً أو زيادة»^(٥٠).
- + «ويمتاز منهج النص بأنه يبدأ ببداية تجعل عمل العقل قائماً على أساس يقيني، وتحمي نشاط العقل من التشعب والتشتت والتقلب والتذبذب، كما تحميه من الظنون والأوهام والمعتقدات والشكوك والمصالح والأهواء»^(٥١).
- «لما كان النص فارغاً إلا من الوقائع الأولى التي سببت نزوله فإنه كثيراً ما تتدخل الأهواء والمصالح الشخصية والظنون والمعتقدات لتملأ النص... ومن ثم يتحول النص إلى مجرد فناء يخفي وراءه الأهواء والمصالح والتزعجات والرغبات والميل»^(٥٢).
- + «الإجماع حجة سلطة وليس حجة عقل... كما أن إجماع الأمة أقرب إلى إجماع في لحظة معينة، لحظة تسليم للسلطان، لحظة استسلام دون مقاومة، لحظة انكسار تاريخي»^(٥٣).

المخففون العرب والراث

- والإجماع تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوع من الحوار الحر بين المفكرين والمنظرين وقادة الرأي دون ما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي أو إلهام يأتي حتى ولو كان رأي الخليفة أو الإمام أو قاضي القضاة أو ساري السكك^(٨٢).

+ والثورة العلمانية جزء من ثورة الاسلام^(٨٣).

- [النهضة الاسلامية] نهاية العلمانية والتفريب^(٨٤).

+ ونحن في حاجة إلى إعطاء حركة التثوير العلماني لدينا دفعة جديدة^(٨٥).

- [نرفض] التفريب والعلمانية^(٨٦).

+ والدعوة إلى العلمانية عند علي عبدالرازق وخالد محمد خالد... دعوة للإصلاح على النمط المسيحي الغربي^(٨٧).

- العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الأساس، واتهامها باللا دينية تبعية لفكر غريب وتراث مغاير وحضارة أخرى^(٨٨).

+ وتحول التوحيد إلى عقائد نظرية مغلقة على نفسها... وتحولت العقائد إلى بدائل عن المصالح، وضاعت مصالح الناس، ولم ترعها إلا الحركة العلمانية التي نشأت أساساً بسببها وكرد فعل على العقائد الإيمانية اللا عقلية الفارغة من أي مضمون. وقد أدى ذلك كله في النهاية إلى فصل النظر عن العمل، وبقاء العقيدة دون شريعة، فضاعت الشريعة، ولم تغن عنها العقيدة شيئاً^(٨٩).

- ولكن في الأمة الاسلامية الحكم للشريعة الاسلامية... والشريعة الاسلامية تقوم على المحافظة على الدين والعقل والنفس والعرض والمال... وترعى مصالح المسلمين^(٩٠).

+ وقد تكون فلسفة التثوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي أكثر ما نحتاجه في عصرنا هذا من إيمان بالإنسان، ونداء للحرية، والاتجاه نحو العالم الحسي... والنقد التاريخي للكتب المقدسة... ودراسة الحركات العلمانية والتيارات الانسانية التي اتهمت بالإلحاد ظلماً... وهي التيارات الفكرية التي تدعو إلى العقل دون السر، والحق دون الخرافة، والحرية لا الجبر، والعلمانية دون الكهنوتية^(٩١).

- وفي الوقت نفسه نريد دعوات أخرى نشأت في بيئة أوروبية صرفة مثل فصل الدين عن الدولة... كما فعل علي عبدالرازق في «الاسلام وأصول الحكم»، مع أن النظرية الشرعية هي الحكم بالشريعة الاسلامية إذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة، فالدين نظام للدولة^(٩٢).

+ وتتولد العقلية الانقلابية وتغيير المجتمعات [في النموذج التراثي] عن طريق الصفوة، الطليعة المؤسسة، الجيل القرآني الجديد، القادر على تجنيد الأمة، ومواجهة قوى البغي والعدوان، والدفاع عن حاكمية الله لتقويض حاكمية البشر... وبالتالي يتم العمل في الخفاء، سرراً لاعلانية، تحت الأرض أكثر منه فوق الأرض... ولا ضير من استعمال العنف المسلح والاغتيال السياسي لتبديل الزمرة الحاكمة وإحلال الصفوة المؤمنة محلها. ويتم ذلك كله باسم الله دفاعاً عن حقه، وتأكيداً لحاكميته، وتنفيذاً لإرادته، وامتثالاً لطاعته، وطمعاً في أجره وثوابه. ولا يتم باسم الانسان، دفاعاً عن حقوقه، وتأكيداً لسلطانه، وتحقيقاً لمصالحه العامة... وبالتالي غابت النظرة الانسانية ونقصت الرحمة وظهرت القسوة. والله يبرر شعورياً عند دعاة التراث سلوكهم لانهم يدافعون عن الشرع باسمه... وكان الله ليس غنياً عن العالمين وفي حاجة إلى الفاع، وكان الله لم يكرم بني آدم في البر والبحر ولم يجعله سيد العالمين^(٩٣).

-«منك تعارض شديد بين فكرتين، وتصورين، ومجتمعين، ونظامين، وحقيقتين: الاسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمية البشر... السخ. وأنه لا بقاء لطرف إلا بالقضاء على الطرف الآخر، ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما»^(٩٤).

+ ولا شك أننا لو شئنا المزايدة في الإيمان والدفاع عن الله وهدم العقل وتدمير الانسان لقلنا إن الله حاكم على العقل، والعقل هو المحكوم... وأين ممكن الخطر؟ هل ندافع عن حاكمية الله أم حاكمية العقل؟ هل نحن المدافعون عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر؟ قد لا يملك الانسان أمام المزايدة إلا

الصمت خوفاً من قهر العامة وثقل التاريخ ولسطوة الحكام. ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هو مهمة الجليل»^(٩٧).

«ولا نستطيع أن نقف أمام الحاكمية، لأن قوة الحاكمية هي أن الحكم لله. هذه نظرية يؤمن بها كل الناس، موجودة نصاً في الوحي: لا حكم إلا لله... ومن ثم فهي واقع. فانا غير مستعد أن أقول: الحاكمية ليست لله»^(٩٨).

ج - **التناقض في المواقف من الوقائع**: قد تكون «القضايا»، بحكم قوامها النظري وانتصائها إلى عالم الذهنيات، ذات طبيعة لدنة وقابلة للتشكيل، ويتيح بالتالي مجالاً أكبر للتبدل أو للتقلب في الموقف منها وصولاً إلى التناقض التام، على نحو ما رأينا. وبالمقابل، يفترض بالوقائع أن تكون أصلاً عوداً وأكثر عناداً تفرض بالتالي قدراً أكبر من التماسك والاستمرارية في الموقف منها. ولكن تعامل حسن حنفي مع الوقائع لا يقل، كما سنرى، تقلباً عن تعامله مع القضايا، على الرغم مما تتسم به من ثبات وصلابة في القوام بالمقارنة مع هذه الأخيرة. ولخبراً أمثلتنا هنا أيضاً بواقعة تاريخية هي ما يسميه مؤلفنا بحضارة الوحي»^(٩٩).

لقد وجدنا مؤلفنا يعلن عن رفض قاطع للمنهج التاريخي في حال تطبيقه على الحضارة العربية الإسلامية من حيث أنها وحي تطور إلى حضارة. والواقع أن مؤلفنا لا يكتفي بأن يضع عدم صلاحية المنهج التاريخي فحسب، بل يعلن أيضاً عن «أزمة في البحث العلمي» وعن «أزمة في الدراسات الإسلامية» وتتخلص أساساً في عدم تطابق المنهج المتبع مع موضوع الدراسة نفسه، أو بالأحرى في مناقضته وطبيعته موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي»^(١٠٠). خطأ المنهج التاريخي أو خطأ المستشرق يعود إذن إلى تجاهل خصوصية الحضارة العربية الإسلامية، فالمستشرق نشأ في حضارة وتطور بفعل قوة الرفض للقديم... ورفض كل مصدر سابق للمعرفة»^(١٠١). ومن ثم فإن المستشرق أن كل حضارة لا بد وقد نشأت بالضرورة على نمط الحضارة الغربية»^(١٠٢). والحال أن المنهج التاريخي يمكن أن يكون محسباً فعلاً في الحضارة الأوروبية من حيث أنها حضارة رفض لكل «حقيقة مسلم بها» ولكل «معتقدات مسبقة»، أي حضارة تحرى فيها «الواقع من كل نظرية» وأصبحت فيها كل الحقائق مكتشفة «في التاريخ ومن التاريخ»^(١٠٣). أما في ظل حضارة نشأت من «معطى مركزي واحد هو الوحي»، وكانت الظواهر الفكرية فيها «تعبيراً حضارياً عن الوحي»، فإن المنهج التاريخي يفقد خصوصيته وتفقد معه الظاهرة «طابعها المثالي، وتنقطع عن أصلها في الوحي... وتصبح ظاهرة مادية خالصة لها أصلها في التاريخ الذي أعطاهم أساسها، وفي المجتمع الذي أعطاهم طبيعتها»^(١٠٤). هذا بطبيعة الحال إذا افترضنا في المستشرق حسن النية. أما في حال سوء النية فقد يكون غرضه من تطبيق المنهج التاريخي «إثبات جذب الحضارة وصمت الوحي»^(١٠٥)، لأن هذا المنهج، إذ يقلب معادلة المعطى القبلي ويؤكد أن «الإنسان هو خالق الفكر وليس الوحي هو مصدر الفكر»، «يقضي على نبوة محمد وعلى الوحي الإسلامي ويحيل كل شيء إلى ظواهر تاريخية»^(١٠٦)... مما يدل على أن المنهج التاريخي، بظواهره الموضوعي المحايد، يقوم على فكرة مسبقة وعمل تمييز حضاري وتعصب ديني»^(١٠٧). بيد أن الخطأ ليس خطأ المستشرقين وحدهم، بل قد يقع الباحثون المسلمون فيه أيضاً - كما رأينا - مع أنهم «مؤمنون بالوحي»^(١٠٨). ومن ثم تصبح «المسألة هي الوحي بطبيعة التراث ونوعيته ونشأته وبنائه»^(١٠٩). وبما أن موضوع البحث هنا ليس المنهج التاريخي بحد ذاته، بل عدم مطابقته لموضوعه، أي الحضارة العربية الإسلامية من حيث هي حضارة «وحي مثالي» بالمقابلة مع الحضارة الغربية من حيث هي حضارة «وحي تاريخي»، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل مركزية الوحي بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية هي فعلاً وعلى صعيد الوقائع السمة المركزية المحددة لخصوصيتها والمميزة لها عن كل حضارة أخرى؟ إن الجواب لا بد أن يكون بالإيجاب وإلا لانهارت كل المحاكمة العقلية بصدد عدم صلاحية المنهج التاريخي وعدم مطابقته لموضوعه المثالي. ولكن بما أن مبدأ عدم التناقض هو عند حسن حنفي مبدأ التناقض»^(١١٠)، فإن انتقالنا إلى «الناحية الثانية» يعد لنا أكثر من مفاجأة، إذ أن قلم حسن حنفي يتحول عندئذ إلى معول يهدم به كل ما ابتناه في «الناحية الأولى».

المفاجأة الأولى أن الصادر عن معطى مركزي مسبق ليس خصوصية تنفرد بها الحضارة العربية الإسلامية، بل هو تعبير عن قانون عام تنقسم بموجبه الحضارات إلى نوعين: مركزية تدور العلوم فيها حول مركز واحد مثل الحضارة الإسلامية وطردية تخرج العلوم منها رد فعل على المركز ونفيًا له» مثل الحضارة الأوروبية التي «بدأت تطورها قبل بنائها وأصبح بناؤها نتيجة لتطورها»^(١١١). فإذا ما قبلنا بهذا القانون السوسيولوجي للحضارات الذي يجعل من «المركزية»، لا صفة خاصة أو حصرية، بل صفة عامة مقابلة لصفة عامة أخرى هي «الطردية»، وجدنا أنفسنا للحال أمام مفاجأة ثانية تتمثل تحديداً في نفي ذلك القانون السوسيولوجي الثنائي التفرع. فالحضارات لا تنقسم إلى «مركزية» و«طردية»، بل هي كلها على السواء مركزية. «والغالب أن كل الحضارات المعروفة حتى الآن حضارات مركزية»^(١١٢) نشأت من مركز واحد هو الدين، سواء كان ذلك في الأساطير اليونانية بالنسبة للحضارة اليونانية أو في الاتجيل بالنسبة للحضارة الأوروبية^(١١٣) أو في التوراة بالنسبة للتراث اليهودي أو في كتاب الموتى والأساطير المصرية بالنسبة للحضارة المصرية القديمة، أو في قوانين حمورابي بالنسبة للحضارات السامية القديمة، أو في وصايا كونفوشيوس بالنسبة للحضارة الصينية القديمة، أو في الفيدايتا بالهندية للحضارة الهندية، أو في القرآن والسنة بالنسبة للحضارة الإسلامية»^(١١٤).

وإذا كان ما يزال يخامرنا شك أو بعض شك في عمومية صفة المركزية بالنسبة إلى الحضارات قاطبة، فما هوذا مؤلفنا نفسه ينبري للطعن في حكم إين خلدون القائل «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية عن نوبة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة، فضلاً عما يفترض إين خلدون، وفالرسالة ليست مقصورة على العرب وحدهم بل عامة شائعة في كل شعب وفي كل أمة يعادله في ذلك بنو اسرائيل»^(١١٥). وفي الحقيقة، أن كل أمة في العالم أو في التاريخ «تقوم على كتاب مقدس»^(١١٦). فإن قيل يضرب من التساؤل بأن ما يميز الحضارة العربية الإسلامية ليس قيامها على كتاب مقدس، بل على التوحيد، جاء رد مؤلفنا قاطعاً: «كل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة، رسالة التوحيد، منذ حمورابي ونوح وإبراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد»^(١١٧).

هل انتهت بقصة المتناقضات؟ كلا، فما زالت في انتظارنا مفاجأة ثالثة قد تكون أشد وقعاً في النفس من سابقتها. فقد كان كل ظننا أن «المركزية» صفة إيجابية نظراً إلى أنها خاصة - خاصة لم تعد بخاصية! - الحضارة العربية الإسلامية التي هي حضارة ظواهر «مثالية». وقد كان كل ظننا أنها لا بد أن تكون إيجابية نظراً إلى أنها الصفة المقابلة للطردية، التي هي خاصة سلبية للحضارة الأوروبية. وبالفعل، ليست ميزة كل حضارة «تبدأ من معطى مركزي هو الوعي» قيامها «على أسس نظرية ثابتة» وقابليتها لإعادة البناء مثالياً انطلاقاً من «نقطة ارتكازها» التي هي الوعي «كعلم محكم» وك «نقطة بداية لها يقين مطلق»^(١١٨) وبالمقابل، ليس عيب كل حضارة أخرى لامركزية لم تنشأ حول نقطة محورية ولم تصدر علومها عنها «أنها «تذهب في كل اتجاه، وتجرب كل مذهب، لا يجمعها جامع، وتظل مذبذبة بين الاتجاهات والمذاهب، فاقدة عنصر التوازن فيها، وباحثة عن شيء لا تعلم أين هو. ويظل البحث الانساني مستمراً، يتغير بتغير المصور والأزمان، وأصبح البحث عن الشيء أهم من الشيء نفسه. لذلك قويت فيها المناهج وكثرت فيها مذاهب النقد والفك، وتعددت الاتجاهات كي تغطي هذا النقص المحوري في نشأتها»^(١١٩) وبالتالي، ألا تبدو الحضارة الغربية، من حيث أنها حضارة لامركزية، وكأنها نملة انتزع قرنها فراحت تدور حول نفسها إلى غير ما نهاية؟ فإذا وضاعت بؤرة التركيز، أصبح (الوعي الأوروبي) غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز يمكن من خلاله إبداع المذاهب والاتجاهات ولكنه يعود إليه حتى لا يفقد النظرة الشاملة»^(١٢٠). وبذلك يكون الوعي الأوروبي قد حكم على نفسه بأن يسي «أحادي الطرف»، فاقداً «للرؤية الشمولية المحايدة». وعلى الرغم من أنه «جرب كل شيء، وافترض كل الفروض، واعتصر الذهن»، فقد قضى على نفسه، بانتعاشه من «كل معطى سابق ديني أو حضاري»، بأن يظل «متأرجحاً بين مكتشفاته، متردداً بينها لا يستقر له حال، يقبل اليوم ما يرفضه بالأمس، ويقبل غداً ما يرفضه اليوم، وأصبح ينتقل من الفعل إلى رد الفعل إلى الجمع بين الاثنين خالطاً أو قاتلاً»^(١٢١). وبغياض بؤرة التركيز،

غاب المطلق من أفق الوعي الأوروبي فالإنسان الغربي هو «الإنسان النفسي المحدود الذي يتغير طبقاً للظروف والأحوال... إنسان بروتاجوراس وليس إنسان سقراط»^١ ، وغرق كل شيء في التاريخية والنسبية: «كل فكر أصبح تاريخاً، وكل شيء أصبح من نتائج البيئة وفعل الأساطير وإسقاط الشعوب، وكل قيمة أصبحت متغيرة خاضعة لتحديات الزمان والمكان. كل شيء يتغير ولا ثبات هناك إلا التغير نفسه»^٢، وغياب الوعي كمرجع مركزي أضاعى الشتات المذهبي عنوان الحضارة الأوروبية: فهي إذ اعتبرت «المسلمات السابقة صادرة عن التاريخ» وانكرت أن «يكون الفكر النظري سابقاً على الواقع»، وأصررت على «تعريف الواقع من كل نظرة متكاملة قد يقدمها الوعي مثلاً»، جعلت نفسها أسيرة التوالد المذهبي الذي يعجز، على الرغم أو بالأحرى بسبب «كثرة الانتاج الفكري وفرة المذاهب التي قد تضع الحقيقتين بينهما»، عن «تفطية الواقع من جديد بنظرة واحدة شاملة تلم بجوانب الواقع كله»^٣ ، وبكلمة واحدة وأخيرة، حرمت نفسها من إمكانية أن ترى «كل المذاهب الفكرية وقد انضوت تحت بناء فكري واحد كوجهات نظر متعددة لحقيقة واحدة أو كتفسيرات مختلفة لموضوع واحد»^٤ ، وهي إمكانية غير متاحة بطبيعة الحال إلا لحضارة تقوم على ذلك المعطى المركزي الذي هو الوعي.

ولكن - وهنا تكمن ثالثة المفاجآت التي يغيبها لنا مبدأ التناقض لدى حسن حنفي - إذا كان غياب هذا المعطى المركزي هو حجر عثرة الحضارة الغربية، فما هو حجر عثرة الحضارة العربية الإسلامية التي صدرت أصلاً عن ذلك المعطى؟ إنه حضوره. ولا نحسبُ هذا ضرباً من منطلق جدلي. بل على العكس تماماً: فنحن أمام ثبات مطلق على نحو ما يفترض الاشتغال السكوني - إذا جاز التعبير - لمبدأ التناقض: ذلك أن السلب في النقيض بقي هو السلب في النقيض الآخر. فما من حضارة تجسدت فيها الماهية المركزية على نحو نموذجي كالحضارة العربية الإسلامية: فهي بامتياز مثال حضارة الوعي. وما كان الوعي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبق دون تساؤل أو نقاش، فقد نشأت كل العلوم ابتداءً من هذا المركز. لم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حوادثها أو من العقل الصوري ونظام الاستقراء، ولكنها نشأت أساساً ابتداءً من الوعي، وانطلاقاً من القرآن، على صورة دوائر صغيرة تكبر شيئاً فشيئاً حتى يتم بناء العلم فيتوقف اتساع الدائرة، مثل حصاة في الماء تكبر حولها الدوائر شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الدفع الأول. وعلى هذا النحو ينشأ العلم من مصدر للمعرفة معطى سلفاً وينسج حوله، ويتحدد وينتشر من الداخل، وتصبح الحضارة كلها مركزية تبدأ من المركز للمحيط»^٥، وإزاء هذا الوصف المورفولوجي الحكم لحضارة مركزية كان مسار تطورها معاكساً في كل نقاطه لمسار الحضارة الغربية الطردية. كان من حقنا أن نتوقع أن يخفي خطاب النقد محله لخطاب التقريب، وأن ينقلب ما كان سلبياً إيجابياً. ولكن لنستمع إلى حسن حنفي وهو يوجه، خلافاً لكل التوقعات التي ساقنا إلى توقعها، الذع نقد يمكن أن يُوجَّه إلى حضارة وهي مركزية على وجه التحديد من حيث أنها حضارة وهي مركزية: «ويكون السؤال الآن: هل يمكن إقامة مبحث للتاريخ يكون أساساً للوعي بالتاريخ ابتداءً من علوم الدوائر هذه وحضارة الانتشار من المركز إلى المحيط؟ أم أن التاريخ ينشأ ابتداءً من الدخول فيه، ومعرفة قوانينه، وعدم الارتباط بمصدر مسبق للمعرفة منه تستمد تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسؤال؟ هل يمكن أن ينشأ التاريخ في حضارة تنتشر وتتمد ابتداءً من معطى أبدي خاصة إذا سادت عقيدة قدم القرآن؟ هل يمكن اكتشاف التطور، نشأة واكتمالاً، في حضارة تنتشر كدوائر متداخلة من المركز إلى المحيط إن التاريخ لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والأمام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تتسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علماً. إن شرط العلم هو عدم المعرفة والبدائية بالجهول ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم العلوم، والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل. إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها وكسرت الحصار حولها، وتحركت من إطارها الأبدى المرسوم، وتعلمت من رتابتها وتكرارها، وانتابها هزات أرضية تعيد بنائها بعد تفريق هوائها من فجواتها حتى ولو احترقت أجيال ودمرت قرى. إن التاريخ لا يعرف التعمية والقوالب المسبقة. التاريخ ضد «الامر الحضاري»،

يعادل التححر. التاريخ لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثائق بل على فك الوثائق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية، لذلك لم يظهر لدينا مبحث التاريخ ولم ينشأ لدينا الوعي بالتاريخ»^(١٣١). إن هذا النص، اللامتناهي الجراءة والعمق معاً، يعيد خلط الأوراق إلى حد نرانا معه مضطرين إلى العودة إلى صورتنا التشبيعية عن النملة التي انتزعت قرنهما. إذ يبدو أن العمى هو قدر هذه النملة سواء أفقدت قرنهما أم امتلكتها. وما كان الأمر ليدعو إلى الاستغراب لولا أنه قيل لنا إن القرن هو، في الحاليتين كليهما، سبب فقدان البصر والبصيرة. مرة بغيابه ومرة بحضوره. صمت الوعي فضلت الحضارة سبيلها. وظل الوعي يتكلم فضلت الحضارة سبيلها. وموضع العجب أن فاء الربط، في الجملتين كليهما، هي فاء تفسيرية.

لنأخذ الآن واقعة أكثر بساطة من واقعات الانتروبولوجيا الحضارية ولنذكر كيف أنها تستتبع، رغم بساطتها، حكماً لا يقل تناقضية.

الواقعة المقصودة هي استخدام ضمير الجمع المتكلم «نا» من قبل المنتسبين إلى حضارة معينة عند حديثهم عن حضارتهم. فلنذكر كيف يصدر عليها مؤلفنا ثلاثة أحكام متنافية:

- «التراث قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به، وهو موصوف بنفس الصفة، فهو «إسلامي» ونحن «مسلمون»... ولذلك نستعمل ضمير المتكلم الجمع مثل «تراثنا»، «موقفنا»، «جيلنا»، للدلالة على الطابع الشخصي للقضية، وهو الأسلوب الذي يعبر عن الطابع الحضاري والانتماء الشخصي»^(١٣٢).

- «استعمل هذا الأسلوب وما زال يستعمل في الحضارة الغربية، ولكن للدلالة على موقف عنصري قومي شوفيني متعمك حول الذات»^(١٣٣).

قد يكون هذا الانتقال من الضد إلى الضد في الحكم على ظاهرة واحدة قابلاً للتبرير منا بتغير حامل الـ «نا» وهوية الـ «نحن». والانتروبولوجيا الحضارية تقدم لنا أمثلة كثيرة على مثل هذه المركزية اللينة التي تتكلم بصوتين: موجب وسالب. ولنا على كل حال عودة إلى الدلالة السيكولوجية لهذه الترجسية التي لا نستطيع أن تثبت الذات إلا عن طريق نفي الآخر. ولكن لننامل في هذا الحكم الثالث:

- «نستنتج من ذلك أن الفكر الأوروبي فكر حضاري أي أنه نشأ وتطور وفقاً لظروف خاصة وبيئة معينة... ويتضح ذلك من مؤلفات مفكري أوروبا عندما يقولون: «حضارتنا»، «تاريخنا»، «تراثنا»، «فناءنا»، «عصرنا»، وأمثال هذه الألفاظ التي تلحق نتاج الفكر ببيئة حضارية معينة، وهذا لا يعني الوقوع في التصور القومي للعلم أو للحضارة أو على وضع عقلية الاستيراد والتصدير في الفكر، بل هو اتباع للنظرة العلمية نفسها»^(١٣٤).

هكذا إذن، وانطلاقاً من حيثيات واحدة ويدون أن يتغير حامل الـ «نا» هذه المرة، ينقلب الحكم بالقومية والعنصرية والشوفينية إلى حكم بالعلمية والتواضع والترفع عن التصور القومي للعلم وللحضارة وعن عقلية الاستيراد والتصدير الشوفينية.

ولكن لنتابع ولنأخذ واقعة أكثر بساطة بعد: علاقة الشيخ بالمريد في تراثنا الصوفي. ولننظر كيف ينقلب الحكم على هذه العلاقة من الإيجاب التام إلى السلب المطلق بمثل السهولة التي تقلب بها صفحة كتاب:

+ «علاقة الشيخ بالمريد علاقة شعور بشعور وتراسل بين الذات»^(١٣٥).

- «علاقة الشيخ بالمريد علاقة السيد بالسود، والحاكم بالمحكوم، والأمر بالمأمور، والتابع بالمطيع»^(١٣٦).

ولا يندر أن يتخذ التناقض شكل انتقال عنيف من الإيجاب إلى السلب عن طريق تضمين الحكم إياه، من الجهة إياها، حرف نفي أو فعل نفي. هكذا لا يتردد مؤلف «دراسات فلسفية»، في بحث القاء في آذار/مارس ١٩٨٢، في رمي فئة «رجال الدين» في الحضارة العربية الإسلامية بممارسة الحكام وبمطاطوعة السلطة عن حق وعن باطل، «إذ نجدها مرة تحلل شيئاً إرضاء للحاكم ثم تحرمه مرة أخرى إرضاء

لحاكم الآخر. لا تقول الحق، بل تبغي رضا الحاكم، خوفاً من ربه أو طمعاً في جاهه أو بحثاً عن ماله، حتى أصبح رجال الدين فقهاء السلطان أو فقهاء الحيف والظلم. أي أنهم طوعية في يد الحكام لا يتعززون لمصالح الأمة ولا يوجهون فكرهم إلى قضاياها الرئيسية^(١٠٠). ولكنه لا يلبث، في سلسلة المقاتلات التي نشرها بعد عام واحد في جريدة «الوطن» الكويتية وأعاد نشرها في كتاب «الحركات الإسلامية في مصر»، أن يرفع عن رجال الدين والفقهاء أيهام، بعبارات شبه متعائلة، تهمة معالة السلطة وإهمال مصالح الأمة، مستعيناً في هذا النفي بالصورة البيانية نفسها التي كان استعان بها - وقد سودناها - في الإثبات^(١٠١). ولقد كان الهدف واحداً عند الفقهاء على مر العصور الدفاع عن مصالح الأمة في الداخل، والدفاع عن أراضي المسلمين... ولم يكن الفقهاء أهل نظر وقسوى فحسب، بل كانوا طليعة الأمة فيما يتعلق بالتصدي الفعلي لأعداء الأمة في الخارج أو في الداخل. قادوا الجيوش، ودافعوا عن الثغور، وحثوا على الجهاد، ودعوا إلى الشهادة، كما قاوموا الظلم والظغيان، وتصدوا للأمراء والسلطين الذين لا يحكمون بما أنزل الله، ورفضوا أن يكونوا فقهاء السلطان أو فقهاء الحيف والظلم، وقضى معظمهم نحبه في السجون والقلاع^(١٠٢).

ومن قبيل هذا التناقض الذي يصعق صعباً في تقييم الواقعة الواحدة والحكم عليها، من جهة واحدة، بالإيجاب والسلب معاً، وبين دفتي كتاب واحد، قول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» + «إن علم الكلام عندنا لا يقابل تماماً علم اللاهوت Theologie في الحضارة الغربية»^(١٠٣). - «المقيدة أن علم الكلام عند القدماء علم لاهوتي بالمعنى المسيحي الغربي THEOLOGIE أي نظرية في الله أو علم الله أو الإلهيات بالمعنى الفلسفي»^(١٠٤).

وشبهه هذا التناقض في الحكم الذي لا يحتاج إلى أكثر من بضعة صفحات من الفصل الواحد في الكتاب الواحد لينتقل من الضد إلى الضد في تقييم الظاهرة الواحدة قول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» في معرض تحليله لإيجابيات التنزيه وسلبيات في علم التوحيد. + «يمنع التنزيه كل مظاهر التسلط والقهر والظغيان باسم الإله المشبه الذي يسمع ويرى كل شيء، ولا تخفى عليه خائنة الأعين وما تكمن الصدور كما هو الحال في أجهزة المخابرات في نظم القهر والتسلط»^(١٠٥).

- «لما كان التنزيه صورياً فارغاً فقد استطاعت السلطة أن تكون مضموناً له، وبالتالي لعبت دوره ومارست وظائفه في العلم بكل شيء (أجهزة الأمن) والسيطرة على كل شيء (أجهزة القمع) وأصبح التعالي رمزاً للجهربوت السياسي بالنسبة للحاكم الذي لا يجوز الاقتراب منه»^(١٠٦). وما دمنا بصدد الموقف من بعض الظواهر التراثية، فلنتأمل أيضاً في هذا الحكم المتناقض تناقضاً ذاتياً لا يقبل التوفيق، ولا سيما أنه متضمن بين دفتي كتاب واحد. + «باب الاجتهاد لم يلق أبداً»^(١٠٧).

- «الاجتهاد توقف وتحول إلى تقليد»^(١٠٨). وليكن آخر أمثلتنا على التناقض في الأحكام على الوقائع الموقف من مسألة قانون الأحوال الشخصية: من النقد إلى المطالبة بالتفجير إلى التكريز والمطالبة بالتجميد. - «اننا في قضايانا الشرعية، خاصة في قانون الأحوال الشخصية، نرجح القانون على الواقع، ولا نحكم بالمصلحة، وهي أساس التشريع»^(١٠٩). - «كان أقصى أمل جيلنا إصلاح قانون الأحوال الشخصية»^(١١٠). - «ما زال قانون الأحوال الشخصية هو الحصن المنيع ضد العلمانية والتفريب»^(١١١).

د - التناقض في الموقف من النصوص: إن النص بطبيعته مادة تشكيلة، أي قابلة للتأويل. وقد يختلف تأويل مع تأويل للنص الواحد وصولاً إلى التناقض. ولكن مثل هذا التناقض منطقي ما دام التأويلان صادريين عن شخصين مختلفين. ولكن التناقض يكون هو السامع بعينه عندما يصدر التأويلان المتناقضان للنص الواحد عن شخص واحد. ومن قبيل ذلك أن مؤلفنا يسقط إيديولوجيات

المصر على القرآن فيعلن أن الاسلام «يرفض المجتمع الطبقي»^(١٢٦) ثم يقول: «إذا وجدت أشياء في التراث تقول بالتفاوت الطبقي مثل «جعلنا بعضكم فوق بعض درجات...» أقاموها وأعيد تأويلها وأبرز الأشياء الأخرى»^(١٢٧). ويكرر القول بأن القرآن يقيم «المجتمع الاسلامي اللاتبقي»^(١٢٨)، لكنه يأخذ على التفسير الحالي للقرآن أنه «ما زال مرتبطاً بطروفي البيئة الاسلامية التي نشأ الاسلام فيها خاصة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، فهو تفسير يؤمن بالتفاوت بين الطبقات في الرزق بصريح الآيات»^(١٢٩)... ولكن في بعض الحالات كالرق مثلاً استطاع التفسير أن ينتهي إلى حرمة (عمر بن الخطاب) مع أن التفسير اللغوي للآية لا ينتهي إلى ذلك»^(١٣٠). ويعلم مؤلفنا كذلك شجبه لمحاولات «التفسير العلمي للقرآن» كما درجت درجتها في بعض الأوساط المحترقة للمناخ الصحافي. «التفسير العلمي للقرآن كما يبدو على صفحات الجرائد اليومية تشدد بالعلمية، وتلق لحس الجماهير الديني، ورغبة في مزيد من الشهرة، وتلفيق رخيص»^(١٣١). ولكنه يمارس بنفسه مثل هذا «التفسير العلمي» على نحو مضحك عندما يدعو، مثلاً، إلى «انتهاج سياسة وطنية مستقلة عن القوى الكبرى ومناطق النفوذ، لا شرقية ولا غربية بنص القرآن، وهي سياسة عدم الانحياز»^(١٣٢).

وتقدم لنا الآية التاسعة والخمسون من سورة مريم: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾... مثلاً على الموقف المتضاد في تأويل مضمون النص القرآني. فصاحب مشروع «التراث والتجديد» والتحول «من العقيدة إلى الثورة» لا يتردد في العديد من النصوص المنشورة في شتى مؤلفاته في إبداء تحفظ نقدي على مضمون تلك الآية بالنظر إلى قابلية هذا المضمون للتأويل على أنه انتصار للسلف، على «الخلف»، وتبرير بالتالي للقدماء في تصوريهم للتاريخ على أنه سقوط وانحيار طرداً مع الابتعاد عن عصر الطهارة الأول. وفي هذا الصدد يقوم النص التالي مقام النموذج لكثرة من النصوص التي تعزف كلها على الوتر نفسه: «لقد تصور القدماء التاريخ على أنه سقوط وانحيار من الرسول إلى الصحابي إلى التابعي إلى تابعي التابعي، وكل جيل لاحق أقل فضلاً من الجيل السابق، فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات»^(١٣٣) واتبعوا الشهوات»، حتى ينس الناس من التقدم ونشأت الحركات السلفية طائفة أن كل تقدم هو رجوع إلى الوراء»^(١٣٤).

ولكن هذا النقد للسلفية التي تتصور، بدلالة الآية التي نحن بصدد، أن التقدم يكون بالرجوع إلى الوراء وطاعاً بالفردوس المفقود، وهروباً من هذه الأرض الخراب، ورجوعاً إلى العصر الذهبي، وابتعاداً عن عصر الفساد والانحيار»^(١٣٥)، ينقلب في نص لاحق - بفارق سنتين لا أكثر - إلى مديح ناجز للسلفية إياها بدلالة الآية نفسها، لأن السلفية من السلف، والسلف أفضل من الخلف بنص القرآن: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾ (٥٩:١٩). السلف أكثر طهارة وإيماناً وأقوم فعلاً وسلوكاً من الخلف. وهو المعنى المعروف أيضاً في المأثورات الشعبية: نعم السلف وبئس الخلف»^(١٣٦).

ويرافق هذا الانقلاب في الموقف بانقلاب في تأويل الآية: فما يمكن فهمه منها ليس تصوراً تقهقرياً للتاريخ، بل على العكس تصور إحيائي ونهضوي. وهكذا يقول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» في مقدمة الجزء الأول: «إن الاعتماد على الآية القرآنية: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات»^(١٣٧) واتبعوا الشهوات﴾ (٥٩:١٩) لا يعني أي سقوط في تصور التاريخ، بل إقرار واقع تاريخي معاصر وإعطاء دفعة من التاريخ، فإبدائية وحركات الإحياء كلها حركات إصلاحية تقوم بدافع إرساء شروط النهضة»^(١٣٨).

وهذا الموقف المتضاد من مضمون الآية التاسعة والخمسين من سورة مريم يجد استمراره الموازي له في الانقلاب من الضد إلى الضد في الموقف من قول الإمام مالك المأثور: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». ففي معرض نقد صاحب مشروع «التراث والتجديد» للسلفية ولتصورها للتقديري للتاريخ وإبرئها المستقبل بعدد الماضي، كان لا بد له أن يعرج تكراراً على قول الإمام مالك تلك لأنها قامت للسلفية مقام الركيزة النظرية الأولى. هكذا يقول، مثلاً، وهو يعمل مبغضه النقدي في الدعوى السلفية التي تنادي بـ «الاكتفاء الذاتي للتراث»: «ذلك يعني أن تراثنا القديم حوى كل شيء مما مضى ومما هو آت، وهو فخرنا وعزنا، وتراث الآباء والأجداد، علينا الرجوع إليه فيه حل لجميع مشاكلنا

حالة تشخيصية - إنذاجية العقل في كتابات حسن حنفي

الحاضرة، وتبرز معاني كثيرة من الأحاديث مثل: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» أو حديث: «خير القرون قرني ثم الذي تلاني»^(١٢٤)، فلا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي، وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر، وأن قمة التاريخ كانت في عصر ذهبي، وأنه لا يمكن اللحاق بهذه القمة من جديد، فذاك عصر الطهارة قد انقضى وولّى»^(١٢٥). ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن هذه الدعوى السلفية، انطلاقاً من قول الإمام مالك، لها في نظر مؤلفنا مخطوبتها على العصر متمثلة في «الانزعال عنه كلية والهروب منه ورفض مواجهته والتأثير عليه بالعمل والممارسة، ثم تعويض ذلك العجز في عشق القديم المشرق واتخاذ فترة من فترات التاريخ وفصلها عن مجراها وجعلها نموذجاً للتأمل والاعجاب والاحتماء فيها من محن العصر الداخلية والعواصف الخارجية التي تهب عليه»^(١٢٦) حتى نفلجاً بقوله الإمام مالك إياها وقد وظفت في نص تال في اتجاه معاكس بزاوية ١٨٠ درجة، فانتقلت من شاهد إثبات في المرافعة ضد السلفية إلى شاهد نفي، ومن تعبير قوي عن ظاهرة سلبية إلى تأسيس نظري لظاهرة إيجابية تسعى إلى «استئناف دورة ثانية للحضارة الإسلامية بعد خمسة قرون من التوقف، وتأخذ الدورة الأولى في القرون السبعة الأولى نبراساً لها، كعصر ذهبي وكشاهد تاريخي على أنه «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»^(١٢٧).

ولا تحصى بعض الأقوال الماثورة الأخرى بمصير أفضل لدى مؤلفنا من الآيات القرآنية وما يحسبه أحاديث نبوية، فهو ينهي مثلاً باللائمة على الفلسفة الجوانية - لصاحبها واستاذة السابق عثمان أمين - لأنها ظلت أسيرة الوعي الفردي... والنظرة الدينية للعالم، وهي نظرة فردية تقوم على طئذ يهدي الله بك رجلاً واحداً خير من الدنيا وما فيها» وعلى أن الوعي الفردي سابق على الوعي الاجتماعي»^(١٢٨). ولكن الموقف النقدي الضمني لحسن حنفي من هذا القول الماثور ينقلب إلى عكسه عندما يستشهد بالقول نفسه تيريراً لوضع القوي معين، وهو وضع طلبة العلم الديني الإسلامي الذين يعدون بالعثراء، فقط بالنسبة إلى «الخصمين مليوناً»^(١٢٩) الذين يتألف منهم سكان أوزبكستان وكبرى الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفياتي، فيقول: «دائمة المساجد ومعلمو المدارس وطلبة العلم الديني الذين يجمعون بين القديم والجديد ولكنهم أقرب إلى القديم. يعيشون في العالم الجديد يحكم مواطنهم ولا ينتقلون إليه. ولكنهم أقرب إلى القدماء، يقرأون الكتب الصغراء، ويحفظون التلون القديمة، ويشرحون شروحها، ويهمشون على الفروع. يعيشون في المدارس الدينية عيشة إسلامية كاملة - حياة داخلية، صلاة ودراسة، نوم وطعام، جهد، وعبادة - وهم مستقبل المسلمين هناك، ولكنهم محدودون يعدون بالعثراء. ولئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير من الدنيا وما فيها»^(١٣٠).

نفس هذا التقلب في الحكم يطالعهنا في الموقف من القولة المعتزلية المشهورة: «فكل ما خطر ببالك فإله خلاف ذلك». فهذه القولة، التي يتلخص فيها جوهر مذهب التنزيه، تملك على ما يبدو قدرة سحرية: فلأننا لم نعمل بها خرجنا من التاريخ ودخله غيرنا، ولأننا علمنا بها خرجنا من التاريخ ودخله غيرنا. ولجبر القارئ المقارنة بنفسه:

- مكان من نتائج أعمال العقل تصور الله في تراثنا الفلسفي على أنه مبدأ عقلي شامل وليس إلهاً مشخصاً ذا جسم... وقد بلغ التنزيه حداً أنه أصبح أقرب إلى التحديد السليبي منه إلى التحديد الإيجابي، فخشية من أن تكون صفات السمع والبصر والكلام والإرادة صفات تشبيه على ما هو الحال عند الأشاعرة، أصبحت صفاته سلبية خالصة: «لا عنصر، ولا جنس، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاص، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا جزء، ولا جمع، ولا بعض...» (من كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ١٤٠)»^(١٣١). لذلك اقترب التوحيد عند الفلاسفة من التنزيه عند المعتزلة، تجاوزاً لكل صنوف التشبيه وذهاباً دائماً إلى ما هو أبعد من التصور الذهني، فكل ما خطر ببالك فإله خلاف ذلك. وهو التصور الذي امتد إلى العصر الوسيط المتأخر فخرج الاتجاه الفلسفي الذي يتصور الله على أنه مبدأ عاقل حتى اكتمل في فلسفات القرن السابع عشر عند ديكارت وبسبينوزا وليبنتز»^(١٣٢)... أما نحن، وبعد ألف عام من الأشعرية والتصوف فقد أثرت الإله المشخص

بصفاته السبع عند أهل السنة: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة. كما أقرنا حلوله واتحاده عند الصوفية. تصورناه إرادة تحدد مصائر الناس، تنصر المظلوم وتنتقم من الظالم... وتحرر المقيور. تمثله الحاكم وتوحد به، وأصبح من الصعب في وجداننا القومي التمييز ما لله وما للحاكم»^(٣٧).

- «الذات (الالهية) سر لا يمكن النفاذ إليه، فمهما خطر على بالك فالحال خلاف ذلك، ولا يمكن معرفة الله في ذاته، بل معرفته بآثاره ومخلوقاته. هذا التوجيه يدفع الشعور نحو التعالي والتجريد والصورية قضاء على مخاطر التجسيم والتشبيه والمادية في الله، ولكنه يجعل الذهن يستنكف من المادة، ويأنف من الرؤية، والتاريخ مادة رؤيوية، ومن ثم بقيت الذات خارج التاريخ، وأصبح للصهيونية ولهيجل وماركس نقطة علينا، وهو وضع المطلق في التاريخ. فتحرك التاريخ، ونهضت الشعوب، واثارت المجتمعات»^(٣٨).
مثل هذا التقلب من النقيض إلى النقيض يطالعنا أيضاً في الموقف من تراث الآخرين. أو بالأحرى من نصوصهم. فمؤلفنا يشن على التوراة، مثلاً، هجوماً عنيفاً لأن اللاهوت فيها أرضي وغير متعال، بعكس اللاهوت الانجيلي:

«إن الله في التوراة مرتبط بالأرض وبالشعب وبالتاريخ ويتجلى في مظاهر حسية، في حين أن الله في الانجيل هو الله الذي في السماوات. والله في التوراة، على ما لاحظ برجسون، إله غير غاضب، في حين أن الله في الانجيل إله الحب والرحمة. الدين كما تعبر عنه التوراة مرتبط بشعب معين وتاريخ معين، أي أنه دين خاص، في حين أن الدين في المسيحية دين عام للبشر جميعاً. التوراة تسودها النظرة التشريعية الخارجية، كما هو واضح من لفظ «توراة» الذي يعني «قانون»، في حين أن النظرة السائدة في الانجيل نظرة روحية صرفة تعنى بتطهير القلب وتعطي الأولوية للباطن على الظاهر»^(٣٩).

ولكن الآية ما تلبث أن تتقلب بزاوية ١٨٠ درجة، وما كان موجباً للهجا يمسى موجباً للمديح، والعكس بالعكس:

«إن مواطن ضمفنا هي في الحقيقة مواطن قوة العدو. فالحال في التوراة مرتبط أشد الارتباط بالأرض وبمصلحة الشعب، بل إن الله لا يوجد إلا بقدر ما يعطي لشعبه من غنم وماوى ورخاء في العيش ونعم دنيوية، فالحال يخدم الشعب ولا يخدم الشعب الله... أما نحن فقد تصورنا الله في تراثنا القديم متعالياً أشد التعالي، مفارقاً أشد المفارقة، خارج العالم، لا يشوبه خدش المادة، موجوداً على الإطلاق سواء أكان المؤمنون به ضعافاً أم أقوياء، أصراراً أم مستعبدين... لقد ربطوا التوراة بالأرض، وربطنا القرآن بالسما، ووعدهم إلههم بالأرض، وهذا هو سبب قوتهم، وتصورنا أن الله قد وعدنا بالسما ويشرنا بالجنة، وهذا هو أحد أسباب قصورنا»^(٤٠).

وربما كان أكثر مواقف مؤلفنا من نص تراثي تناقضاً هو موقفه من كتاب الفارابي: «الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم». ومعلوم أن محاولة الجمع بين الحكيمين هذه قامت على أساس غلطة تاريخية كبرى وقع فيها المترجمون العرب القدامى عندما نسبوا «تاسوعات» أفلوطين إلى أرسطو وجعلوا عنوانها «أثولوجيا أرسطوطاليس». ونظراً إلى أن الرؤية الأفلوطينية هي في الأساس رؤية أفلاطونية، فقد كان من المبرر، بل من السهل محاولة الجمع بين أفلاطون وأرسطو/أفلوطين. وكان الفارابي كمن يحاول أن يقتحم باباً مفتوحاً. ومع ذلك فإن حسن حنفي يأخذ على عاتقه تلك الغلطة التاريخية ويحاول الدفاع عن «الجمع بين الحكيمين» باعتباره ماثرة كبرى للفكر الفلسفي العربي الاسلامي وتعبيراً عن وحدة المنهج ووحدة الحقيقة في الحضارة العربية الإسلامية. «فلا فرق بين سقراط وأفلاطون وأرسطو، فالثلاثة الكبار يحكمهم جدل التاريخ، وذلك راجع إلى أن التصور الشامل للحياة... هو الذي جعل العقل الاسلامي قادراً على إدراك الفروق بين المذاهب ثم الجمع بينها في وحدة واحدة. وقد بلغ حد الرغبة في رسم هذا التصور الشامل إلى أخذ الأقوال دون ما مراعاة لنسبتها إلى قائلها أو نسبتها إلى غير أصحابها أو معرفة صحتها من انتحالها من أجل وضع التصور الشامل للكون كما هو واضح في «أثولوجيا أرسطوطاليس» ونسبة تاسوعات أفلوطين لأرسطو:

فأرسطو، ذلك الحكيم، لا يمكن أن ينسب إليه الإشراقية والتأمل الأخروي^(٣٧١). وفي مقال تال بعنوان «الفارابي شارحاً لأرسطو يعود مؤلفنا إلى المناقشة عن «محاولة الجمع» بزيادة من التصيل مؤكداً أن «الفارابي لا يشرح أرسطو بمفرده ولكنه يشرح معه أفلاطون، فكلهما يكوّنان وحدة الموقف الفلسفي. وهنا تأتي أهمية كتابه التاريخي العظيم، «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطوطاليس الحكيم». وقد قيل كثيراً إن هذا خلط بينهما، وسوء فهم لأرسطو... وهذا يضع خاطيء للمشكلة من عقلية وأحادية الطرف هي العقلية الأوروبية الاستشراقية أو امتداداتها في أذهان باحثينا العرب والمسلمين. فالجمع بين رأيي الحكيمين ليس خلطاً بين أفلاطون وأرسطو وليس جمعاً لما لا يمكن الجمع بينهما... وليس سوء فهم لأحدهما على حساب الآخر... لأن ما ظنه المستشرقون ومقلدوهم من الباحثين العرب والمسلمين خطأ على أنه توفيق قد يكون قمة الفكر بحثاً عن الشمول واتجاهاً إلى الحصر وإعادة للتوازن بين أطراف الموقف الفلسفي، وتجاوزاً لأحادية الطرف، وانطلاقاً نحو الوحدةانية، وهي أثر التوحيد في الشعور^(٣٧٢).

ويدون استباقاً للمحدثين عن الدلالات النفسية لهذه النزعة إلى الجمع، أو حتى إلى الخلط، لدى مؤلفنا، فإننا سنكتفي، في السياق الذي نحن فيه، بالحديث عن المفاجأة التي يعدها لنا في مقال تال آخر بعنوان «ابن رشد شارحاً أرسطو». فمن مطالع هذا المقال الجديد نشعر بأن مؤلفنا سيفيني ورسلاً آخر كما يقال في لغتنا الشعبية، إذ لا يتردد في أن يصف شرح ابن رشد لأرسطو بأنه «أول محاولة من نوعها لفهم موضوعي مستقل محايد لأرسطودون لويه كي يصبح إلهياً إشراقياً كما يريد الفلاسفة الإشراقيين»^(٣٧٣). إذن الفارابي لم يشرح أرسطو، بل لواه، لم يفهمه فهماً موضوعياً، بل أجبره على الدخول في تصويره الإشراقي الخاص؛ لم يجمع بينه وبين أفلاطون، بل صيره بكل بساطة أفلاطونياً^(٣٧٤). فإذا ما تقدمنا في مطالعة المقال بضع صفحات أخرى، وجدنا ابن رشد يكال له الدبع على وجه التعديد لأنه لم يحاول ما حاوله الفارابي: «لم يحاول ابن رشد، كالفارابي مثلاً، الجمع بين رأيي الحكيمين، بل كان على وعي تام... بالاختلاف بين مذهبي أفلاطون وأرسطو»^(٣٧٥). بل إذا ما انتقلنا إلى كتاب آخر لمؤلفنا وجدنا محاولة الفارابي، التي كانت وصفت بأنها «رائدة وتمثل قمة الفكر» في سماعها التوفيق الذي لا يجمع عن «إلغاء المتناقضات... بحثاً عن الشامل»^(٣٧٦)، وجدناها تُستهجن وتدان على وجه التعديد من حيث أنها محاولة توفيقية لا تعبر عن «النظرة التكاملية الإسلامية»^(٣٧٧) بقدر ما تعبر عن المزاج الشخصي لمصاحبها: «إن التوفيق عمل غير علمي يخضع لمزاج شخصي للباحث أو لاختيار مسبق للفيلسوف... فعندما وفق الفارابي بين أفلاطون وأرسطو خضع لمزاجه الشخصي واختياره الفلسفي المسبق ومزاجه الإشراقي وتصوره الهرمي للمسلم»^(٣٧٨). وبعد أن كان قيل لنا بعبارة لا تقل جزءاً: «غالباً ما يكون التوفيق في صف طرف أحدهما وعلى حساب الآخر»^(٣٧٩)، يقال لنا الآن بعبارة لا تقل جزءاً: «وأصبح أرسطو أفلاطونياً»^(٣٨٠). والعجيب بعد هذا كله أن حسن حنفي هو الذي يدعونا في خاتمة المطاف إلى أن لا نعجب لكل هذا التناقض، لأنه «لا فرق بين بيان الفرق بين مذهبي أفلاطون وأرسطو كما يفعل ابن رشد وبين الجمع بينهما كما يفعل الفارابي» لأن «كلا المحاولتين تقومون على البحث عن نظرية تكاملية»، إذ كما استطاع الفارابي من خلال «الجمع بين رأيي الحكيمين أن يعبر عن التصور الإسلامي المتكامل، فإن هذا التصور ذاته «هو الذي جعل ابن رشد على وعي تام بالفرق بين المذهبين»^(٣٨١). هكذا تنتهي رقصتنا للمتناقضات، التي يمسك بعضها برقاب بعض، في وحدة خلطية تامة يكون فيها كل شيء معادلاً لكل شيء، لأن ما من شيء يضاد شيئاً وإن نقضه نقضاً عنيفاً، ولأن مقدمات واحدة تقضي إلى نتائج متعارفة مثلما تتدأ عكسياً النتائج المتماثلة إلى مقدمات متضادة. فإن سالت في نهاية المطاف أين إذن الحقيقة في هذا الدفق الذي لا ينقطع له خيط من الإيجاب الذي ينقلب سلباً والسلب الذي ينقلب إيجاباً، فإنك لن تستطيع وصولاً إلى جواب إلا إذا افترضت نفسك في حضرة المطلق الإلهي: فهذا المطلق هو وحده الذي يملك امتياز أن يكون متناقضاً: أفليس يُعرّف بأنه الموجود الكائن في كل مكان بدون أن يكون في أي مكان^(٣٨٢)؟

هـ - التناقض في المواقف من الأشخاص: ربما كان هذا الوجه الأخير من أوجه التناقض في المنطق التفكيرى لحسن حنفي هو أسهلها قابلية للبيان لأن الازدواجية الوجدانية، ازدواجية الحب والكراه، هي بالأساس ازدواجية إزاء الأشخاص. وحسبنا أن نتخير بعض أسماء المشاهير من تراثنا الفقهي القديم أو الحديث... ولا ننس أن حسن حنفي يطالبه أن يعترف نفسه أنه في المقام الأول رجل فقه - من أمثال ابن حنبل وابن تيمية من جهة أولى، والأفغاني ورشيد رضا من الجهة الثانية - لنرى كيف يشكلون بأشخاصهم أهدافاً ممتازة للازدواجية الوجدانية عند مؤلفنا.

فابن حنبل، مثلاً، يدرجه مؤلفنا في عداد كبار «المجددين»^(١٨٧)، وإن يكن المؤدى الوحيد لتجديده الكبير هذا هو وقوفه ضد كل تجديد مهما يكن طفيفاً: فابن حنبل ليس فقط مثال الفقيه الذي دعا إلى الرجوع إلى «النصوص المحيصة بها باعتبارها المصدر الأول للفكر خشية استبدال الناس الحضارة بالوحي وترك الأصول وأخذ الفروع»^(١٨٨)، بل هو أيضاً رائد منهج النص النازل والنص الخام الذي يصبح فيه «النص حجة قائمة لا يقوى عليه أي دليل عقلي أو أي دليل حسي»^(١٨٩).

وابن تيمية هو بدوره واحد من «المجددين»^(١٩٠)، لاقى ما لاقاه ابن حنبل من اضطهاد بسبب تجديده هذا، وهو مثله مثل ابن خلدون ممثل لـ «عصر حضارتنا الذهبي»^(١٩١)، وفكره هو «الفكر الحارس للتراث» والمظهر للنص، والمخلص له من كل الشوائب الحضارية التي تعلق به على مر العصور^(١٩٢). وقد كان «أهم» الفقهاء التطهرين وداعظهم على الإطلاق» ومنه خرجت الحركات الإصلاحية الحديثة» التي اقتنت خطاه في الالتزام «بالنص الخام» وبالتطهير المستمر» له من «الشوائب الحضارية والمتأهات العقلية»^(١٩٣). ولكن هذا المديح لمعيد «الفقه التطهري» لا يلبث أن ينقلب إلى هجاء من الجهة نفسها كما يقول المنطقة، أي على وجه التحديد من حيث أن ابن تيمية فقيه تطهري وحارس للنص الخام وداعية عودة إلى الأصل. فابن تيمية محموداً هو ذاك الذي يوفق النقل مع العقل: «العقل أساس النقل عند ابن تيمية، ومن يقدح في العقل يقدح في النقل»^(١٩٤). ولكن ابن تيمية مذموماً هو ذاك الذي قدّم النقل على العقل: «رفض ابن تيمية منهج المعتزلة والرافضة الذي يقضي باتفاق النقل مع العقل، فإن اخلفا يؤخذ العقل ويؤول النقل؛ ويضع بدله منهج موافقة صريح العقل للنقل، فإن حدث خلاف بينهما يفغوش النقل إذ لا يعلمه إلا الله»^(١٩٥). وقد كنا نظن أن ابن تيمية مجدداً فإذا به سلفياً: «قام ابن تيمية في أواخر القرن السابع وأوائل الثامن بذلك (تطهير التراث) ودعا إلى طريق السلف والإيمان بالنصوص كما أنزلت»^(١٩٦). وقد كنا نظنه حارساً للتراث، مدافعاً عن العقيدة ضد البدع، وعن الأصالة ضد التبعية، وعن النص الخام ضد تعقله وتفسيره وتأويله»^(١٩٧)، فإذا هو سجان للتراث، خنق للنص، يأسره في نقطة الصفر ويحبس عنه عمل العقل والحضارة ويعزله عن عامل الزمن والتاريخ والنسب، ويجعله «بداية من خارج الواقع» بل «بديلاً عن الواقع»، مما يتأدى إلى أن «ينفلق النص على ذاته» ويخلق واقعاً من نفسه فيظل فارغاً بلا مضمون» أو «طائراً في الهواء بلا محل»^(١٩٨). ثم إن الالتزام بـ «النص الخام» وإعطائه السيادة المطلقة على نحو ما يدعو إليه التيار الذي «مثله الإمام أحمد بن حنبل... واستأنفته الحركة السلفية المثلثة في مدرسة ابن تيمية وابن القيم» يتجاهل أن «التأويل ضرورة للنص» لأن النص بلا تأويل «قالب بدون مضمون»، وأن النص وحده «دون إعمال للنص أو للعقل» «ليس حجة ولا يثبت شيئاً»، وأن الدليل التقني الذي «يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة أو كسلطة إلهية لا يمكن مناقشتها أو نقيدها أو رفضها، هو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً... وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم سواء من الداخل أو الخارج، وهو الذي أتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها من أهل الزيغ والبدع والأهواء الضالة»^(١٩٩). أما العود إلى التبع والأصل، والصبر إلى الطهارة والنقاء الأول، والتطهر من تراكمات العصور، الذي هو هاجس جميع الحركات السلفية، فما هو في حقيقته إلا رؤية انحطاطية أو كارثية للتاريخ لا ترى من نهر الزمن، طرداً مع ابتعاده عن النبع، سوى تلويحه لا تقدمه: «تتميز الحركات السلفية التي تدعو إلى الأصالة بالدعوة إلى القديم تحت شعار «العود إلى المنبع»، ويقصد بهذا العود إلى الكتاب. فكان شعار

لورث في الإصلاح الديني والكتاب وحده ورفض تراث العصور. وكان شعار ابن تيمية وابن القيم العود إلى القرآن طبقاً للحديث المشهور «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». وكان شعار الإصلاح الديني عند محمد عبده ورشيد رضا العودة إلى صفاء الإسلام الأول وإلى عصر الصحابة كنموذج لتحقيق الدعوة^(١٣١). وما زالت هذه الدعوة قائمة عن وعي أودين وعي ترى خلاص الحاضر في الرجوع إلى الماضي في الأجيال الأربعة الأولى من الأفضل إلى الأقل فضلاً الرسول، الصحابة، التابعون، تابعو التابعين^(١٣٢).

وهذا المآخذ عينه، وبحرفه، يأخذ مؤلفنا على محمد عبده في تقويمه الذي لا يخلو من التناقض لرسالته في التوحيد. فيعد أن يكمل المديح لهذه الرسالة لأنها مثلت فترة الانتقال «من عقائد الإيمان إلى إيديولوجية الثورة، وهي الفترة التي بدأت منذ الحركات الإصلاحية الأخيرة، والتي تتمثل في «رسالة التوحيد» عند محمد عبده من أجل إحياء التراث الاعتزالي والتركيز على حرية العقل واستقلال الإرادة ثم ظهور التاريخ وانتشار الإسلام فيه حتى يعي المسلمون نهضتهم ازدهاراً ثم انهياراً ثم نهضة^(١٣٣)، يعود إلى دعمها بالسلفية التي لا ترضى في التاريخ إلا انحطاطاً... باستثناء محمد عبده في رسالة التوحيد الذي وضع التاريخ ضمن التوحيد كجزء متمم له. فتحدث عن سرعة انتشار الإسلام في التاريخ وعن اتفاقه مع مقتضيات العلم والمدينة. ولكنه كان تاريخاً إلى الوراء وعودة إلى الماضي. فلا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، وأن السلف أفضل من الخلف، وأن الخلف أشرف من السلف، وأن خير القرنين قرني، ومختلف من بعدم خلف أصابعوا الصلاة واتبعوا الشهوات (مريم: ٥٩)، الغناء لأثر القدماء في وصف التاريخ وانتقاله من الوحدة إلى الكثرة، ومن الإيمان إلى الكفر، ومن السنة إلى البدعة^(١٣٤).

مثل هذا التناقض - المخفف والحق يقال - لفساه في المواقف من سلفي آخر هو رشيد رضا، فمن ناحية أول يقال لنا إن رشيد رضا «أعلى تفسيراً اجتماعياً للقرآن موجهاً النصوص ضد أبنية الواقع المخلقة من أجل التغيير، تغيير هذا الواقع المخلق إلى واقع مثالي راسخ، ولكن لم يسر أحد بعد ذلك في هذا التفسير الموجب واستعمال النصوص استعمالاً وتلفيها خالصاً^(١٣٥)». ومن ناحية ثانية يقال لنا ببقيّة مماثلة أيضاً: «من الصعاب التي تجعل العود إلى النبع لا يؤدي الغرض منه وهو تغيير الحاضر طبقاً لنموذج ما... أن يحدث بالفعل تفسير تقليدي اجتماعي كما هو الحال في تفسير المفار، ولكن يكون التقدم نابعاً من الواقع ويكون النص تابعاً له، ويصبح المنبع لاحقاً بالطبيعة لا مصدراً لها، وبالتالي يفقد قيمته ومبررات وجوده، ويصبح مجرد مباركة للتقدم^(١٣٦)». من ناحية أول يقال لنا إن المدرسة السلفية استطاعت تحويل الدين إلى نقد اجتماعي كما هو واضح في تفسير المفار، وبذلك يمكن القول بأن رشيد رضا هو واضع علم الاجتماع الديني الموجّه^(١٣٧). ولكن من الناحية الثانية يقال لنا إن المفار القديم خبت فيه روح الثورة وهدأت فيه روح الأقباني وتحولت فيه الثورة الإسلامية إلى نمط سلفي، وانتهت حركة الإصلاح الديني إلى ما بدأت منه عند ابن تيمية^(١٣٨).

وفي نص آخر يظهر إلى جانب رشيد رضا منقود آخر هو حسن البنا الذي شارك وإياه على قدم من المساواة في تجميع حركة الإصلاح الديني وتحويلها إلى سلفية من النمط الحزبي والتمسري، فيقال لنا بالحرف الواحد إن «حركات الإصلاح الديني انتهت على يد رشيد رضا وحسن البنا وعادت إلى السلفية الأولى^(١٣٩)».

ولكن كما لنا أن نتوقع، وعملاً دوماً بقانون التناقض، فإن هذا المنقود لا يلبث أن يتحول إلى مدحوح كما في النص التالي حيث يبقى رشيد رضا معدداً على مشرحة النقد بينما يفرق عنه تلميذه حسن البنا ليحظى بالترقيظ الذي حجب عنه في النص السابق: «بدأت الحركة الإصلاحية على يد الأقباني مستنيرة تعتمد على العقل... ثم خبت إلى النصف عند محمد عبده... ثم خبت إلى النصف مرة أخرى على يد تلميذه رشيد رضا الذي تحولت على يديه إلى سلفية مطبنة، فعاد إلى محمد بن عبد الوهاب الذي أعاده إلى ابن القيم وابن تيمية أولاً، ثم إلى أحمد بن حنبل ثانياً، فبدلاً من الانفتاح على أساليب المدنية الحديثة

أثر الانفلاق والهجوم على الغرب، ويدلّ من الدفاع عن الاستقلال الوطني للشعوب، ويكرّد فعل على الحركات العلمانية في تركيا، دافع عن الخلافة بعد إصلاحها^(١٢٠). ضعف العقل لحساب النبوة، ولت تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ لحساب تفسير المنار وشرح النصوص. وهنا ظهر حسن البناء، تلميذ رشيد رضا في دار العلوم في ١٩٢٥، محاولاً إحياء المنار من جديد في ١٩٣٦، فأخذ السلفية، وحاول العودة بها إلى حماس الأفغاني ونشاطه ونظراته الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف، وحاول إكمال ما نقص الأفغاني، محققاً هدفه في تجنيد الجماهير الإسلامية^(١٢١).

وما دمتنا على هذا النحو أمام سلسلة متناقضة، تقبّع ذروتها سلفاً في أولى حلقاتها^(١٢٢)، فمن حقنا أن نتساءل: ألا تقدم لنا هذه الحلقة الأولى - وهي التي يشغلها الأفغاني - ضماناً لموقف غير متناقض من شأغلها، أي موقف لا ينقلب بزواية ١٨٠ درجة من التقيظ إلى التجريح؟ وبالفعل، إن توقعنا هذا يجد له، للوهلة الأولى، ما يبرره إذ كثيرة هي النصوص في مؤلفات حسن حنفي التي ترسم صورة مؤنّثة إلى أقصى حد للأفغاني: «نحن تلاميذ الأفغاني... وما زال الأفغاني بالنسبة لنا، وكما هو منقوش على قبره بجوار جامعة كابول بأفغانستان، رائد الحركة الثورية الإسلامية^(١٢٣)». بل إن المغالاة في أنثّة الأفغاني لا تدع من خيار آخر في نمط التعاطي معه - على الرغم من أن السياق هو سياق «شوروي» - لغير النمط النكوصي، أو السلفي كما يحلو لحسن حنفي نفسه أن يقول، كما لو أن الأفغاني «تبع أول»: «مهمة جيلنا هي الانتقال من محمد عبده إلى الأفغاني^(١٢٤)»، أو كذلك: «اليسار الإسلامي^(١٢٥)» يعود إلى الأفغاني من جديد ويبحث ناره، ويحيي رماده، ويبعثه من رقاده، ثورة في العقول والأذهان وثورة في السوانع والاعيان^(١٢٦). ولكن إذا ما انتقلنا إلى الضفة الثانية - ولا مناص دوماً مع حسن حنفي من الانتقال إلى الضفة الثانية - وجدنا غشاوة الأنثّة تزول لتخلي مكانها لصحوف فكر نقدي نقي نقاء أنبل أنشراح البُلور. فصحیح أن الأفغاني «يمثل أول ثورة فكرية إسلامية في العصر الحديث» ولكن «ما زال مشوّباً بالتفكير الديني التقليدي الشائع وما زالت مشكلته هي الإيمان والعلم، الإيمان لأنه سليل العصر الوسيط والعلم لأنه يعيش في العصر الحاضر أي في القرن التاسع عشر^(١٢٧)». وصحيح أن الأفغاني «يرى في الأصل الرابع من أصول التشريع، وهو الاجتهاد، استعمالاً للعقل» وأنه يدعو إلى تحكيم «العقل السليم» وإلى «صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام»، ولكن «تصور الأفغاني للعقل تصور إنشائي» و«جدالي» و«تشريعي» و«استدلالي» و«علمي»؛ ولكن هذا العقل التشريعي لا يتعدى أحكام التكليف، ومهمته قياس الفرع على الأصل، أما العقل العلمي فمهمته تنظير الواقع أو تحويل الطبيعة إلى رياضة كما فعل جاليليو دون أن ترجع الواقعة إلى واقعة أخرى مشابهة لها؛ فالعقل القائم على التمثيل والذي يقتصر عمله على الاستدلال... ليس هو العقل العلمي الذي يعمل على معطيات التجربة دون أي حكم سابق^(١٢٨). وما بدا لنا لامحدوداً وغير قابل للتحديد في المرأة المؤنّثة تثبت له في المرأة الناقدة تلك الحدود التي لا غنى عنها كمعيار لتمييز الواقع من الأسطورة؛ فالأفغاني ليس عنقاء الثورة بل هو مجرد مصلح ديني؛ والحال أن مهمة الإصلاح الديني «مهمة سلبية» لا تتعدى «نقد صور التفكير الديني التقليدي (القضاء والقدر مثلاً)، ونقد أنماط السلوك الديني عند المؤمنين (التقليد مثلاً)، أي أن الإصلاح الديني يقوم بمهمة تصفية الماضي وتجديد التراث القديم، ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الديني نفسه وتحويله إلى نظرية علمية الإصلاح الديني يوقظ، ولكن النهضة العلمية تؤسس. لذلك قام الإصلاح الديني على أسس انفعالية بينما قامت النهضة على أسس عقلية. لقد أثار الأفغاني النفوس وأيقظها، ولكن هذه اليقظة لم تتحول إلى نظرية عقلية. لذلك كان تأثيرها وقتياً لم يستمر ولم تتعد مرحلة الإثارة عند تلاميذه^(١٢٩)». أما كتاب الأفغاني اليتيم «الرد على الدهريين» فإنه في الوقت الذي يتعمّق فيه في «التراث والتجديد» باعتباره «محاولة لإعادة بناء الفكر الفلسفي»^(١٣٠) يعود إلى التقدم في «في فكرنا المعاصر» باعتباره نموذجاً للحصالة الفلسفية: «الحجيب أن العمل الفلسفي الوحيد المتكامل للأفغاني وهو «الرد على الدهريين» دعوة تقليدية في تصور الله والطبيعة»^(١٣١). فالأفغاني لم يمارس النظر العقلي، بل اكتفى بالتهجم، من وجهة نظر «التصور الديني التقليدي»، على «كل الاتجاهات الطبيعية» وجميع

حالة تشخيصية: إندوجية العقل في كتابات حسن حنفي

والمذاهب الضالّة»، أي المادية، وكفّر أصحابها، وبخاصة منهم من أعطوا بدءاً اجتماعياً وسياسياً لنزعاتهم الطبيعية أو «الدهرية»: يهاجم الأفغاني كل الاتجاهات الطبيعية ذات المضمون الاجتماعي والسياسي، أي على حد قوله السوسياليست والكومونيست والنيهيليست... وينكر على فلاسفة التنوير، خاصة فولتير وروسو، موقفهما الطبيعي ومضمونه الاجتماعي والسياسي... ويدمغ الثورة الفرنسية (والاضاليل التي بثها هذان الدهريان هي التي أضمرت الثورة الفرنسية المشهورة ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها فاختلقت فيها المشارب وتباينت فيها المذاهب، الرد، ص ١٦٢) ويمدح نابليون لأنه حاول إعادة المسيحية ومحو هذه الاضاليل^(٣١). ويعمم الأفغاني حملته التكفيرية ليشمل بها لا الماديّين المحدثين من أمثال ماركس وداروين فحسب، بل كذلك الدهريّين أو الطبيعيّين القدامى من أمثال طاليس وديموقريطس وهرقليطس وأبيقور ولسقراسيوس. وهو لا يصدر في هجومه على التيارات الطبيعية والمادية عن موقف فلسفي، بل عن موقف ديني باعتبارها، جميعها، «هذاها تنكر الروح وترفض الخلق ولا تؤمن بالأديان ولا تعترف بالصواب والعقاب». ولقد هاجم الأفغاني الموقف الطبيعي لسبب واحد هو أنه يعتبره ضد الإيمان، مناقضاً للدين ومعارضاً للالوهية، أي أنه يحكم مقاييس الدين في موضوعات علمية صرفة، بل ويحكم تصوراً دينياً تقليدياً على أحدث النظريات العلمية في عصره، أعني مذهب التطور^(٣٢).

وإذا انتقلنا الآن إلى التراث الغربي فوجئنا - ولكن هل عاد يجوز الكلام عن مفاجأة؟ - بمثل هذا التناقض في الموقف من بعض من أهم رموزه. ولسنا بحاجة، ضمن السياق الذي نحن فيه، إلى سوق أمثلة من أحكام متناقضة تطول، في من تطوله، شينغلر، كيركفارد، ماكس فيبر، كارل ياسبرز، أوانسونو، أورتيجا إي غاسيت، برداثيف، الخ. ولكن يخليل إلينا أن الموقف التناقضي من مفكر مثل هنري كوربان يمكن أن يكون أبغى دلالة نظراً إلى كونه، باعتباره مستشرقاً، لصيق الارتباط بموضوعنا. فما عيب هنري كوربان في نظر مؤلفنا؟ عيبه أنه آمن، كأكثريّة المستشرقين، بخصوبة المنهج التاريخي وأراد تطبيقه على التصوف الإسلامي، وبالتحديد على حكمة الإشراق كما تتمثل في التصوف الإسماعيلي وفي أعمال السهروردي بوجه عام^(٣٣). ولكن ما إن يقر في أذهاننا أن هنري كوربان «هو مقدم السهروردي وناسر مؤلفاته» هو نموذج للمستشرق الذي يصر على «الاكتفاء بالمنهج التاريخي» «إما عن حسن نية لايمان المستشرق بالمنهج التاريخي الذي أثبت جدارته في موضوعات حضارته الخاصة، وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها»^(٣٤) حتى «فناجا» (؟) بحكم يستثني كوربان تحديداً من حكم الادانة العام الصادر على جمهرة المستشرقين لأنه من القلة القليلة التي خرجت عن أهداف الاستشراق ومناهجه معاً، والتي استطاعت أن تتابع تطور مناهج العلوم الانسانية في القرن العشرين وأن تمد الثورة المنهجية إلى مجال الدراسات الإسلامية لتحررها بالتالي من أحادية المنهج التاريخي والوضعي الموروث من علموية القرن التاسع عشر: لما ظهرت معظم المناهج الاستشرافية في القرن التاسع عشر الأوروبي، سادها المذهب الوضعي السائد، فخرجت وضعية تاريخية إلى أقصى حد، واستقر المستشرق في القرن العشرين على هذا المذهب فلم يفارقه، وأصبح متخلفاً عن زميله الباحث الأوروبي في العلوم الانسانية. وإذا كان الباحثون الأوروبيون قد ثاروا على المناهج الوضعية في القرن التاسع عشر، فإن زملاءهم المستشرقين لم يفعلوا بالمثل، وظلوا متخلفين فكرياً ومنهجياً لأن الدوافع ثابتة، وأهداف الاستشراق لم تتغير، ولم يخرج على هذا إلا القليل الذي تابع تطور مناهج العلوم الانسانية... نذكر مثلاً سميت W.C. SMITH و «جهود» في وضع الحضارة الإسلامية ضمن علم تاريخ الأديان، و «جهود فون جرونباوم VON GRUNEBaum في وضع الحضارة الإسلامية ضمن الحضارات المقارنة مستعملاً المنهج البنائي، ومحاولات كوربان H. CORBIN واستعماله المنهج الفينومينولوجي وتحليل الوجود الانساني من أجل دراسة التصوف الاسماعيلي خاصة»^(٣٥).

ولكن إذا كان هنري كوربان يتحول بضربة من عصا التناقض المحض من سوء النية إلى حسنها. ومن القاعدة إلى الإستثناء في مجال الدراسات الإستشرافية مناهج ودوافع وأهدافاً، بل إذا كان منهجه

بالذات يُعَدُّ فينومينولوجياً ومستحقاً للثناء بعد أن كان عُمدَ تاريخياً ومستوجباً للذم، فإن هذا التقييم التناقضي لا ينطوي على خطورة خاصة في حد ذاته، إذ أنه يبقى محصوراً بال مجال المعربي بحياديته وموضوعيته المفترضة بدون أن يجاوزه إلى المجال الإيديولوجي المثير^(٣٣٣) للساسية. وبالمقابل، فإن «ثقافة الفتنة» هي ما تتمخض عنه ممارسة حسن حنفي للعبة التناقض عندما ينتقل من العكس إلى العكس في الحكم على المفكرين بدالة انتصائهم الطائفي. ففي نص أول يشيد به «شبلي شميل، فرح انطون، نقولا حداد، يعقوب صروف، وفرح انطون، ويعقوب صروف، ونقولا حداد، وولي الدين يكن، وأسما عيل مظهر وسلامة موسى وغيرهم» لأنهم كانوا رواداً «لفكر المادي في فكرنا المعاصر، ويسخر من منتقديهم من السلفيين والتقليديين ممن رشقوهم بتهمة الإحاد» لأنهم يدعون للسببية ويؤمنون بحتمية قوانين الطبيعة ويروجون لنظرية النشوء والارتقاء^(٣٣٤). وفي نص ثالث يكرر الإشادة بهم - مع توسيع القائمة - لأنهم دعوا إلى «تأسيس نظرة علمية للكون وإقامة مجتمع علمي أو دولة علمية تصلح من سيرة الأعرج ومن نظرتنا الموراء... وقد حصل هذه الدعوة منذ القرن الماضي: شبلي شميل، وفرح انطون، ويعقوب صروف، ونقولا حداد، وولي الدين يكن، وفي هذا القرن: أسما عيل مظهر، وسلامة موسى، وزكي نجيب محمود، وفؤاد زكرياء^(٣٣٥)». ولكننا ما نكاد نطمئن إلى إيجابية الدعوة التي حملها هؤلاء المفكرون، ولا سيما إلى أصلاتها بالنظر إلى أن هذه «الدعوات المعاصرة لإنشاء فلسفة علمية لها ما يؤصلها في تراثنا الفلسفي القديم ولا تحتاج إلى نقل عن التراث الغربي الذي هو في ذاته في هذا الموضوع استمرار لتراثنا القديم^(٣٣٦)»، حتى «فناجاء» (٩٩) بالبيان الذي أشير به إلى كل أولئك ينقلب إلى أصعب اتهام، فإذا بهم موضع طعن وتجريح من حيث كانوا موضع إشادة وتقدير، أي من حيث «أصلاتهم» التي أثبتنا لهم النص السابق والتي ينفيها عنهم نفياً قاطعاً الآن: «تخاطر هذه الفئة بالروق في التقليد، وباستعارة تجارب سابقة، وبالمقوع في العمومية ونسيان الخصوصية، وقد يصل الأمر إلى حد الخيانة للواقع بالإضافة إلى التبعية الفكرية التي قد تصل أيضاً إلى حد العمالة، وذلك لصدور الجديد عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية، وهي في الغالب البيئة الأوروبية، سواء كانت الدعوة إلى النظم الليبرالية أم إلى النظم الاشتراكية. لذلك كان أنصار التجديد متاوربين، سلوكياً أم ثقافياً... فنظراً لانقسام عديد من المثقفين عن التراث القديم نتيجة لالاغتراب الحضاري فإِنَّهم لا يجدون بديلاً إلا في التراث الغربي... وذلك أن أكثرية هذه الفئة تربطها بأوروبا أوشاح ثقافية أو دينية. فقد تربت في مدارس غربية خاصة، دينية أم علمانية، كما نشأت في الغرب وتكونت ثقافياً فيه، وتظن أن التراث القديم تراث إسلامي لا يرتبطون به دينياً أو ثقافياً. فمعظم الداعين من المفكرين المسيحيين مثل سلامة موسى، شبلي شميل، فرح انطون، يعقوب صروف، نقولا حداد، لؤيس عوض، وإيم سليمان، مراد وهبة، وأقلهم من المسلمين مثل أسما عيل مظهر^(٣٣٧)».

وفي نصوص كثيرة أخرى يمتنع حسن حنفي عن ذكر الأسماء بالتفصيل، ولكنه يرمي «العلمانيين المسيحيين» جملة، ويخاصة «نصارى الشام» منهم، بـ «الطائفية الضمنية أو الصريحة»^(٣٣٨) وبالعالمية «للغرب المسيحي الذي يتمتمن إليه بالولاء»^(٣٣٩) وبالعالمية «يدور الوكلاء لثقافات الآخر ومذاهبه عند الأتباء^(٣٤٠)». وإزاء مثل هذه الممارسة المفعمة لـ «ثقافة الفتنة» ما كنا إلا لنعسك - خجلاً - عن الدخول في أي مناقشة لولا أن في حوزتنا نصوصاً ثلاثة يتولى فيها حسن حنفي الرد - على نحو ما عودنا - على حسن حنفي، بما يفني عن كل تدخل من جانبنا. النص الأول لا يفني عن «تلك الفئة» تهمة التقليد فحسب، بل يغالى إلى حد إسناد الأصالة إليها وحدها ونفيها عن كل ما عداهما: «أما نحن في علاقتنا بالغرب فقد حدث تجديد لتراثنا الفلسفي ابتداء من الغرب وليس تطوراً لفكرنا الفلسفي القديم إلا عندما نحاول التأميل والبحث عن الجذور كما حدث في «نظرية التطور» في القرن الماضي عند شبلي شميل وتأميلها عند أبي العلاء المعري وإخوان الصفا وأبي بكر بن بشر، وعند أسما عيل مظهر في هذا القرن. ثم أثرت في جيلنا هذا الإنزواء عن الحضارة المجاورة، واتهمنا كل فكر نشأ فيه بأنه فكر

حالة تشخيصية إرتواجية العقل في كتابات حسن حنفي

مستورد دُخِلَ يقضي على أصلتنا وترابنا وأرضنا وشخصيتنا وذاتنا وقوميتنا فنقف منه موقف المارضة والرفض والهجوم^{١٠٠}. ونجد العذر في ذلك بدعوى أنها ثقافة الأجنبي وبحضارة المستعمر. ونحن نهدف إلى تأكيد الذات وإثبات الهوية الضائعة. ومع ذلك وقعنا في تقليد الغرب دون احتوائه. ودخلت الثقافة الغربية في فكرنا القومي دون أن نشعره^{١٠١}. أما النص الثاني فينفي عن تلك الفئة تهمة التفكير للتراث الاسلامي: فردأ على سؤال وجهه إليه سائله عن رايه في موقف من «رفضوا التاريخ والتراث العربي الاسلامي رفضاً قطعياً، منهجياً وأخلاقياً، أجاب حسن حنفي وكأنه نسي أنه هو الذي أصدر شبیه هذا الحكم في النص الذي استشهدنا به للتو من كتابه «التراث والتجديد». «لا يوجد في الأساس موقف كهذا. فحتى لو تفحصنا ذلك عند ما يسمى بفكرنا المعاصر ومعتليه شبیه شميل والتبهار المادي الدارويني.. حتى هؤلاء كانوا يرون في التراث الاسلامي جوانب إيجابية كثيرة تساعد الأمة على النهوض. وهم لا يقفون كنتقيض كامل للتراث»^{١٠٢}. أما ثالث النصوص فإنه إذ يعود إلى نفي تهمة التفكير للتراث الاسلامي يقلب الآية إلى عكسها فيما يتعلق بتهمة العمالة للغرب. فيضع الطليعة من تلك الفئة، في طليعة المناضلين ضد الهيمنة الحضارية للغرب «اهل الكتاب يمثلون جزءاً من تراث الأمة وتاريخها الوطني ونضالها ضد الاستعمار. بل إن الطليعة الثورية فيهم تعتبر الاسلام تراث الأمة وتسميه «الاسلام السياسي» وتربطه بنهضة مصر. وبحضارة الشرق. ولا فرق في ذلك بينه وبين الكنيسة الشرقية في مواجهة الاستعمار الغربي. يحافظ على إبداع الشعوب التاريخية. ويسترد من الغرب فائض القيمة التاريخي». ويرفض الهيمنة الحضارية للغرب (ويمثل هذا التيار صديقنا د. أنور عبدالمك في دراساته ومقالاته العديدة). ومنهم من يكشف عورات «الحوار بين الأديان» وسيطرة الاستعمار على مؤتمراتهم من أجل احتواء الشعوب الاسلامية وخداعها بالإخاء الديني. ووقعها في براثن الاستعمار الجديد من خلال الحب الإلهي في مواجهة الخطر الإلحادي ومن أجل الإبقاء على النظم التقليدية في البلاد الاسلامية. وبيان مواقف الكنيسة الوطنية في مواجهة الاستعمار الغربي، ووحدة الأمة في لحظات الخطر ومواقف النضال المشترك (ويمثل هذا التيار د. وإليم سليمان في كتبه ومقالاته)^{١٠٣}.



- (١) فؤاد زكريا، مستقبل الاصولية الإسلامية: بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حسن حنفي، «في مجلة: الفكر، العدد ٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ١٧.
- (٢) التمييز لحسن حنفي نفسه في نقده محاولة كارل ياسبرز تخريج إلحاد نيته على أنه إيمان. أنظر: حسن حنفي، في الفكر القرآني المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٣٥ - ٢٣٦. ومع أننا نلتقي مع حسن حنفي على تعريف العبارة المتناقضة بأنها تلك التي يلقي نصفها الثاني نصفها الأول، إلا أننا لا نجاريه في توكيده أن مثل هذه العبارة «لا تقبل شيئا»، وسوف نرى لاحقاً، من وجهة نظر تحليلية نفسية، ما يمكن أن نقوله في حالة حسن حنفي نفسه.
- (٣) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١١٩.
- (٤) المصدر نفسه، ص ٧ - ٨.
- (٥) حنفي، في الفكر القرآني المعاصر، ص ٢١٩ - ٢٢١.
- (٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١١٢.
- (٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.
- (٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (١٠) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٨٦.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١١٩، ونلاحظ بالنسبة أن الشواهد المأخوذة من في فكرنا المعاصر تعود زمنياً إلى عام ١٩٧٠، بينما يعود الشاهدان المأخوذان من التراث والتجديد إلى عام ١٩٨١، وهذا ما يوصل دون الكلام عن انقطاع أو تحول في التطور الفكري.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٩. ونشر مايرين إلى أن كلام حسن حنفي عن «الوحي باعتباره علماً محكماً هو استمارة مباشرة، لا مواربة فيها، من هوسل، ولكن بعد إثابة «الوحي» مناب «الفلسفة» (راجع مقالة هوسل المشهورة عام ١٩١١: «الفلسفة باعتبارها علماً محكماً Philosophie Als Strenge Wissenschaft».
- (١٦) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة المدبولي، ١٩٨٨)، ص ٨٢.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
- (١٨) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٣٣٨.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.
- (٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٨.
- (٢٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.
- (٢٥) فلذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟ هو بالفعل، عنوان أحد المقالات المنشرة التي يتألف منها كتاب دراسات إسلامية.
- (٢٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١١.
- (٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.
- (٢٨) حسن حنفي، من بيروت إلى النهضة. أسئلة واختيارات، في مجلة: الثقافة الجديدة (الدار البيضاء)، السنة ٧، العدد ٢٩ (١٩٨٢)، ص ١٧. (التسويد في النص الأصلي).
- (٢٩) حنفي، في الفكر القرآني المعاصر، ص ٢٧.
- (٣٠) في: السنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٦٥ - ١٦٦.

- (٣١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٥٩.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩١ - ١٩٢.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٨ - ٣٠٩.
- (٣٥) حسن حنفي، «المسلمون في أسبانيا»، في: الميسلر الإسلامي (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ١٦١.
- (٣٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٠.
- (٣٧) المصدر نفسه، ص ٧١.
- (٣٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.
- (٣٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧١.
- (٤٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٧.
- (٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
- (٤٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٠.
- (٤٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٠.
- (٤٥) حسن حنفي، «هل يجوز شراً الصلح مع بني إسرائيل؟»، في: الميسلر الإسلامي (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ١٠٠.
- (٤٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٣٦.
- (٤٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣.
- (٤٨) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٢٦.
- (٤٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣. ولنلاحظ بالمقارنة أن إشكالية الأصل والفرع في الملائكة بين الواقع والفكر لا تجد حلها المذروح عند حسن حنفي في معكسيتها فقط فهناك أيضاً حل ثالث: «فلا الواقع يُستنبط من الفكر ولا الفكر يأتي من الواقع» (التراث والتجديد، ص ٢٩)، وإنما «الوحي هو مصدر الفكر» (التراث والتجديد، ص ٦٨) مثلاً هو مصدر التراث» (التراث والتجديد، ص ٢٩).
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٣.
- (٥١) في: تربية الجنس البشري، ص ١١١.
- (٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٥٩.
- (٥٣) حنفي، في: الميسلر الإسلامي، ص ١٠٠.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٩.
- (٥٥) لماذا يعني اليسار الإسلامي؟ في الميسلر الإسلامي، ص ١٩.
- (٥٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٤.
- (٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
- (٥٨) لسنج في: تربية الجنس البشري، ص ١٧٨.
- (٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.
- (٦٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٣٩. ولنا عودة إلى دلالة هذا الاستثناء للإسلام من التاريخية.
- (٦١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.
- (٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.
- (٦٤) لا يتسع المجال هنا لإجراء دراسة مقارنة، ولكننا لا نستطيع إلا أن نشير إلى أن نقد حسن حنفي للمذهب التاريخي والمنهج التاريخي يكرر بصورة حرفية أحياناً، نقد هوسلر لهما في مقاله/ كتابه الفلسفة باعتبارها علماً معكساً، أي الفلسفة باعتبارها علم الحقيقة المطلقة التي تقتصر عن إدراكها النسبية التاريخية.
- (٦٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٤ - ٧٢.
- (٦٦) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٣.
- (٦٧) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

المتكفون العرب والتراث

- (٦٨) في: لسنج، تربية الجنس البشري، ص ٧.
- (٦٩) حنفي، دراسات اسلامية، ص ١٧٧.
- (٧٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٥.
- (٧١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٨.
- (٧٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٧٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٧.
- (٧٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٧٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧١.
- (٧٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٧٧) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ١١٤.
- (٧٨) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣١.
- (٧٩) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٨٣.
- (٨٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٩.
- (٨١) حنفي، من العقيدة الى الثورة، مج ١، ص ٤٠١.
- (٨٢) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٩٩ - ٤٠٠.
- (٨٣) حنفي، من العقيدة الى الثورة، ج ٣. العدل، ومج ٥٠ العمل والايمن - الامامة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٢٧ و٤٦.
- (٨٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٠٢.
- (٨٥) في: حنفي، اليسار الاسلامي، ص ٤٢ - ٤٤.
- (٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
- (٨٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣١.
- (٨٨) في: حنفي، اليسار الاسلامي، ص ١٤.
- (٨٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٧.
- (٩٠) المصدر نفسه، ص ٥٥.
- (٩١) حنفي، من العقيدة الى الثورة، ص ٦٥ - ٦٦.
- (٩٢) في: حنفي، اليسار الاسلامي، ص ١٦٩.
- (٩٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٩.
- (٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٧. وقد يكرر من المفيد، دافعاً للتخطيط الصالح في هذا المجال، التذكير بأنه إن يكن لفظ «الدين» وده في القرن ٩٦ مرة، فإن لفظ «الدولة» بالمقابل لم يرد مرة واحدة.
- (٩٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٣٨.
- (٩٦) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ٤٨. ولعله مما يخفف قليلاً من وقع التناقض هنا نسبة هذا الكلام إلى سيد قطب الذي أخذ بدوره فكرة «حاكمة الله ضد حاكمية البشر» عن أبي الأعلى المودودي، والذي يعلن مؤلفنا - في الأحوال جميعاً - أن مشروعه في تحويل العقيدة إلى ثورة «يستأنف العمل العظيم الذي بدأه الإمام الشهيد سيد قطب» (انظر: من العقيدة الى الثورة، مج ١، ص ٤١).
- (٩٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٣، ص ٤٣٨.
- (٩٨) «من يبيت إلى النهضة»: في الثقافة الجديدة، ص ١٤. ومهما يكن، فإن كلاماً يمثل هذه الخطورة الایدولوجية لا يمكن انتقاص أن تثبت تناقض مع كلام أو نص آخر لصاحب الكلام نفسه. فلا بد من التوقف أيضاً عند الدعوى بأن الحاكمية الإلهية منصوص عليها في الوحي. ويبدو أن الاعتراض الأولي يمكن أن يأخذ شكل طعن في منهج النص من أساسه - وسوف نرى لاحقاً أن حسن حنفي نفسه اعترضات جذرية على منهج النص. ولكن الاعتراض الأكثر سداداً هنا هو ذاته الذي يتصل بدلالات الالفاظ وعلم التفسير. فعبارة «إن الحكم إلا لله» قد وردت فعلاً في ثلاث آيات قرآنية، ولكن ليس بالمعنى السياسي للحكم، بل بالمعنى المبادئ والمقيدى والخلقي، أي ليس بمعنى الحكومة GOUVERNEMENT، بل بمعنى الحكم JUGEMENT أي القضاء في الإيمان والكفر والشرك والسق، والفصل في الحق والباطل، ومعرفة النيات والدخائل، الخ، وذلك كما يتضح بداهة من نصوص الآيات الثلاث. وإن الحكم إلا لله

- يقض الحق وهو خير للفلسطين (القرآن الكريم، سورة الانعام، الآية ٥٧)، «إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه» (المصدر نفسه، سورة يونس، الآية ٤٠)، «إن الحكم إلا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون» (المصدر نفسه، سورة يونس، الآية ٦٧). وقد ورد فعل محكم ومشتقته ٨٩ مرة في القرآن الكريم بمعنى قضى وأصل، الخ، بدون أن يرد مرة واحدة بمعنى التيقن أو التيقن.
- (٩٩) نلاحظ أن حضارة الوحي لا تعني شيئاً آخر سوى الحضارة الدينية. ولكن حسن حنفي يؤثر لفظ «الوحي» على لفظ «الدين» لأن لفظ الدين أصبح لفظاً سلبياً خالصاً لا يؤدي المعنى المقصود به (حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦).
- (١٠٠) المصدر نفسه، ص ٥٩ - ٦٠.
- (١٠١) المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (١٠٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.
- (١٠٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.
- (١٠٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.
- (١٠٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.
- (١٠٦) حسن حنفي هو الفاعل، بالنسبة، في موضع آخر إن «النبوة آتت من المعرفة الطبيعية لأن يقينها المستمد من الوحي وحده ليس يقيناً عقلياً رياضياً، كما هو الحال في المعرفة الطبيعية، بل يقيناً خلقياً» (في الفكر المغربي المعاصر، ص ٦٤).
- (١٠٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٨.
- (١٠٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.
- (١٠٩) المصدر نفسه.
- (١١٠) لا يميز المناطقة بين مبدأ التناقض ومبدأ عدم التناقض لأنهما عندهم شيء واحد، إذ أن التناقض لا يمكن أن يكون مبدأ. ولكن التمييز بالنسبة إلى فكر حسن حنفي واجب لأن التناقض عنده مبدأ، بل ربما المبدأ الأوحد.
- (١١١) في الميسار الإسلامي، ص ٢٢.
- (١١٢) نلاحظ أن المؤيد التوفيقي الذي تحملته عبارة «الغالب أن...» لا يقض الحكم التعميمي الذي تتضمنه عبارة «كل الحضارات». فلعل كان قصد المؤلف التخفيف حقاً لكن الأجد به أن يقول «الغالب أن تكثر الحضارات... الخ»
- (١١٣) هنا تتقلب الحضارة الأيوبية نفسها إلى حضارة مركزية بعد أن كانت، في الشاهد السابق، مثال الحضارة الطرفية.
- (١١٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣١ - ١٣٢.
- (١١٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٤٢.
- (١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.
- (١١٧) المصدر نفسه.
- (١١٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٩.
- (١١٩) المصدر نفسه، ص ١٣١.
- (١٢٠) في الميسار الإسلامي، ص ٢٨.
- (١٢١) المصدر نفسه.
- (١٢٢) المصدر نفسه.
- (١٢٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٣.
- (١٢٤) حنفي، في الفكر المغربي المعاصر، ص ٢٢ و ٣٢.
- (١٢٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٩.
- (١٢٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.
- (١٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٢١.
- (١٢٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢١.
- (١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (١٣٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٦.
- (١٣١) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٤.
- (١٣٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٣٢.

المخلفون العرب والترات

- (١٣٢) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٢٥. والتشويد منا.
- (١٣٤) وهي بالأصل منقولة عن الإمام الخميني.
- (١٣٥) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٠. والتشويد منا.
- (١٣٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ٤٠.
- (١٣٧) المصدر نفسه، ص ٩١.
- (١٣٨) المصدر نفسه، مج ٧: التوحيد، ص ٢٢٤.
- (١٣٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٣٨.
- (١٤٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٦٢.
- (١٤١) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
- (١٤٢) في: الميسار الإسلامي، ص ١٥.
- (١٤٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٣٦.
- (١٤٤) في: الميسار الإسلامي، ص ١٩٢.
- (١٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.
- (١٤٦) في: الثقافة الجديدة، ص ١٢. وفي القواعد تصحيح والصحيح ويرجع بعضهم....
- (١٤٧) في: الميسار الإسلامي، ص ١٧٢.
- (١٤٨) التشويد منا والاية المقصودة: «والله فضل بعضكم على بعض في الرزق».
- (١٤٩) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ١٧٧. ونلاحظ بالمنااسبة أن ثمة، بالإضافة إلى التناقض، خطأ في التأويل. فليس صحيحاً أن عمر بن الخطاب حرم الحرق عندما قال لابن الأكرمين: متى استبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟. ولكن الصحيح أنه نهى عن استبعاد الأحرار بدون أن يحرم استرقاق من تلدهم أمهاتهم عبداً. فالرق كمؤسسة غير مصرح في الإسلام، حتى وإن يكن - كالمطلق - أبغض الحلول إلى الله.
- (١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
- (١٥١) في: الميسار الإسلامي، ص ٣٨.
- (١٥٢) كذا في النص، والصحيح «الصلاة».
- (١٥٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٦٢. وانظر أيضاً، ليسنج، تربية الجنس البشري، ص ٤٥ وحنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٢، ودراسات فلسفية أيضاً، ص ٢٠٨.
- (١٥٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٦٥.
- (١٥٥) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ١٠.
- (١٥٦) إن تكرار التصحيح يؤكد السهو وينفي احتمال الخطأ المطبعي.
- (١٥٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٦. وهذا الانقلاب في المؤلف أن يمنع مؤلفنا من الانقلاب على نفسه مرة ثانية عندما سيمود إلى التوكيد في الكتاب نفسه، ولكن في الجزء الخامس منه، بل أن «التفصيل بين السابق واللاحق، بين السلف والخلف إنما يقوم على التصور الهرمي للعالم». وعندما سيجهز بانتصاره له «تصور آخر حكيم يجعل الخلف أفضل من السلف، والقرن المتأخر أفضل من القرن المتقدم: فبراعم تراث طويل وتجارب سابقة، وأمامهم رصيد ضخم من التجارب البشرية وخبرات الأجيال» (المصدر نفسه، مج ٥، ص ٣٧٠).
- (١٥٨) من المؤكد أن السهو هو الذي جعل مؤلفنا يتهم قول الإمام مالك حديثاً نبوياً.
- (١٥٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٣. وانظر أيضاً: في فكرتنا المعاصر، ص ١٨٢، ودراسات فلسفية، ص ١٣٧.
- (١٦٠) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ١٨٢.
- (١٦١) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٢.
- (١٦٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٩٦.
- (١٦٣) مداورة الاسطورة الديموغرافية هي آلية أخرى من آليات الدفاع عن الأنا في مواجهة ما نسميه بالجرح النرجسي الانتزويولوجي. وعلى هذا النحو يتضاعف عدد سكان أوزبكستان ثلاث مرات ونيفاً من حجمهم الحقيقي، فيصير الـ ١٦ مليوناً، حسب الإحصائيات العالمية الخمسين مليوناً، بقلم حسن حنفي.
- (١٦٤) في: الميسار الإسلامي، ص ١٨٩.
- (١٦٥) يتطوي النص بعد ذلك على مغالطتين: فليس صحيحاً، أولاً، أن تطرف الفلاسفة في التنزيه كان تخوفاً من تعذيبه

الإشاعة: للفلاسفة عاشوا وكتبوا وماتوا قبل الإشاعة، والأشعرية هي التي تولدت دفن الفلسفة، والكندي نفسه سبق الأشعرية بنحو قرن ونصف قرن من الزمن، ثم إن تنزيه الفلاسفة كان استموراً بالأحرى للتجريد في العقل اليوناني. وتحديد الكندي السلبى للذات الإلهية يكاد يكون ترجمة حرفية لتحريف الأفلاطوني البيزنوس وكليمنطوس الإسكندري - وكان يريده عنه - هـ. ليس له جنساً، أو فصلاً، أو نوعاً، أو فرداً، أو عدداً، أو عرضاً، أو موضوعاً؛ وليس كذلك كلاًه (انظر أميل برهيه، تاريخ الفلسفة، مج ٢، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، ط ١ (بوت، دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٣١٤)

(١٦٦) إنها مرة أخرى الذات الكلية القدرة. تتمتع تام على أي مصدر خارجي للمذهب العقلي في تراثنا وتضخيم لامحدود لدورنا في نشوء هذا المذهب في تراث الغرب.

(١٦٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٧ - ٩٨

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١٦٩) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٩ - ٢٠.

(١٧٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٥٧ و ٢٨١.

(١٧١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٥ - ٩٦.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣١ - ١٣٢.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(١٧٤) الواقع أن كل هذه العمليات لم تكن إكراهية إلى هذا الحد، إذ كان موضوعها في الحقيقة أنطونين وليس أرسطو. وأنطونين ليس بحاجة إلى «لوي» ليصير إشراقياً. فهو من الأصل إشراقي.

(١٧٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٥.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٧٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥٠.

(١٧٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٣٢.

(١٨٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥١. وما يزيد طبع جملة هذه المتناقضات بل أن محاولة الفارابي تُدعى الآن باعتبارها «توقفاً» بعد أن كان كليل لها الشاء باعتبارها مثلاً لعملية الجمع وليس التوليف، إذ أن الجمع محصور لأنه «يتم بين عناصر يمكن الجمع بينها» في حين أن التوليف مذكول لأنه «يتم بين عناصر متباينة متنازعة» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٣٢ - ١٣٣).

(١٨١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٦ و ٢٨٩.

(١٨٢) هذه ليست صورة مجانية، فالتناقض إلهي لأنه من علامات كلية القدرة وكلية القدرة هي، كما سنرى، الملتكز المعلوم به لحسن حنفي.

(١٨٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢١.

(١٨٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٧.

(١٨٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٧.

(١٨٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢١.

(١٨٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١.

(١٨٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٧.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٩٠) في. اليسار الإسلامي، ص ٢٠.

(١٩١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٧.

(١٩٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٨.

(١٩٣) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ١٩.

(١٩٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩٧.

(١٩٥) المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٩٢.

(١٩٦) نعتقد، بالنسبة، أن «سلفية» لوثر لا تغل القارة والمناطة مع سلفية ابن تيمية. فلوثر أراد العودة إلى الكتاب ليفتح

المنظفون العرب والثرث

بأباً إلى التقدّم كانت تسده الكنيسة الكاثوليكية. أما ابن تيمية فقد أراد العودة إلى الكتاب ليفلق باب التقدّم بالذي كان فرّجه المعتزلة والفلاسفة. ومن هذا المنظور فإن محمد عبده ورشيد رضا كانا أقرب في سلفيتهما إلى كسوف منهما إلى ابن تيمية. والمسألة على كل حال ليست مسألة أفراد واختيارات شخصية، بل هي أيضاً مسألة تاريخ وشروط موضوعية: فالتق التاريخ كان بالنسبة إلى ابن تيمية مسدوداً بينما كان عصر نهضة في انتظار كل من كسوف ومحمد عبده ورشيد رضا.

- (١٩٧) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٢.
- (١٩٨) دراسات إسلامية، ص ١٤.
- (١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
- (٢٠٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٨٧.
- (٢٠١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.
- (٢٠٣) في البصائر الإسلامية، ص ٦.
- (٢٠٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٨.
- (٢٠٥) هذا أن يمنع مؤلفنا، طبعاً، من أن يدافع هو نفسه عن الخلافة باعتبارها موقفاً لوحدة الأمة، ومن أن يتحدث بالتالي عن طهية المسلمين بفساء كمال التذكير عليها، انظر: البصائر الإسلامية، ص ١٥٩.
- (٢٠٦) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٤ - ٢٦.
- (٢٠٧) وربما أيضاً في آخر حلقاتها، وهي التي يشغلها حسن حنفي نفسه، وبتمريضه، وهو القائل في مقدمة: من العقيدة إلى الثورة إن حركة الإصلاح الديني تتسلسل من الألفاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب ثم إلى، من العقيدة إلى الثورة، مع ١، ص ٤٩.
- (٢٠٨) في: البصائر الإسلامية، ص ٤٨.
- (٢٠٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٧٩.
- (٢١٠) هو اسم واحدة من عدة حركات سياسية/إيديولوجية أراد حسن حنفي تأميمها.
- (٢١١) في: البصائر الإسلامية، ص ٦.
- (٢١٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٠٧.
- (٢١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
- (٢١٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.
- (٢١٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٠.
- (٢١٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٠٧.
- (٢١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠.
- (٢١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
- (٢١٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٤ و ٢٢٢.
- (٢٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ و ٢٢٢.
- (٢٢١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٤.
- (٢٢٢) التعريب لمولودج أرم في وصفه للثقافة التي أثرت في الحرب الطائفية اللبنانية.
- (٢٢٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٧٦.
- (٢٢٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٧.
- (٢٢٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٢.
- (٢٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٢٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٥.
- (٢٢٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٨٢.
- (٢٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٨٢.
- (٢٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
- (٢٣١) موقف سيقلب إلى عكسه كما سنرى لاحقاً.

- (٢٢٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٨ - ٨٩.
- (٢٢٣) حسن حنفي في حوار حول «الدين والتراث والثورة»، أجراه معه فيس خزعل جواد، في مجلة: الوحدة، العدد ٦ (الذار/مارس ١٩٨٥)، ص ١٣٠.
- (٢٢٤) في: اليسار الإسلامي، ص ٤٥. وبالمناسبة، إن ممارسة ثقافة الفتنة تتخذ لدى مؤلفنا بعداً أكثر تمييزاً وشمولية، وربما أكثر خطورة أيضاً، عندما تتجاوز «أهل الكتاب» إلى الفرق أو الطوائف الإسلامية. بحسبنا هذا الشاهد: «إن المستشرقين متعاطفون بطبيعتهم مع الشيعة على حساب أهل السنة. فالفكر الشيعي ونظرياته عن التوسط والتجسد والإمام والسر أقرب إلى الفكر المسيحي اللاطواني... فضلاً عن أن الشيعة كانوا باستمرار أقل معارضة للسيطرة الأوروبية، وكانوا مرتعاً خصباً لإتشاء الفرق الدينية والاتجاهات السياسية الموالية للاستعمار» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٣).

لقد أن الأوان لطرح السؤال الذي لا بد أن يكون طال انتظار القارئ له: كيف يمكن أن تصدر كل هذه التناقضات عن عقل واحد؟ كيف يمكن لظم واحد أن يمارس لعبة اليدين اللتين تأخذ وأحدهما منك ما تعطيك الأخرى؟ كيف يمكن لمفكر واحد أن يقول الشيء وعكسه في أن واحد ومن جهة واحدة وبدرجة واحدة من الصدق الذاتي؟

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، التي قد تبدو للوهلة الأولى مستحيلة، ممكنة مع ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أن التفكير المنطقي ليس هو الشكل الوحيد للتفكير، وأن هناك إلى جانب التفكير المنطقي تفكيراً لامنتطقاً وما قبل منطقي، وأن مبدأ عدم التناقض ليس علامة فارقة إلا لضرب الأول من التفكير، وأن التناقض ينفي المنطق وليس التفكير. ذلك أننا لا نستطيع أن ننكر إن الإنسان البدائي يفكر وإن كان لا يعرف كيف يقيم في الغالب علاقات منطقية بين الأشياء، وأن الطفل أيضاً يفكر وإن كان مجهل المقولات المنطقية، وأن الإنسان الهذائي كذلك يفكر وإن كان يقيم تفكيره على أساس خرق قوانين المنطق. بل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: إن التفكير اللامنتطقي أو القبطني يقيم هو نفسه على ضرب من المنطق، هو المنطق اللامنتطقي أو المنطق القبطني، أي المنطق الذي يستمد ماصدقه لا من الواقع الموضوعي، الذي ما وجدت المقولات المنطقية إلا برسم معرفته، بل من الواقع الذاتي للذات المتمحورة على ذاتها والتي لا تتصاطع مع العالم المحيط - هذا إذا تصاطعت معه - إلا من خلال مقولات نفسية ووجدانية تقيم مع ناسه وأشياءه علاقات حب وكره، لا علاقات معرفة.

يقول حسن حنفي في معرض تحليله للباحث التراثي من التقيد بالنظرية العلمية والموضوعية الصارمة: «إن الاتجاه النفسي هو الواقع كله، سواء من قبل الجماهير المكونة للواقع أو من قبل المحلل الذي تتحدد رؤيته للواقع باتجاهه النفسي مهما قيل في الموضوعية والحيادية»^(١).

وهذا التعريف نبتنا بدورنا بحرفيته. فعمدنا يضحى الواقع النفسي هو الواقع كله، أي عندما لا تعود مقومات الواقع كامنة فيه ولا إبنيته قائمة فيه ولا مرجعيته صادرة إليه، يتوقف عمل المقولات المنطقية، بل تنتفي الحاجة إلى وتظيفتها أصلاً. فالمقولات المنطقية هي أداة لبناء أو لتنظيم الواقع من حيث هو علاقات موضوعية. وهذه العلاقات تتضمن حتى ذاتية البشري أو المنظم. فلولو الواقع ومعه الواقع بل صخرة الواقع لتفطنت الذاتية من عقابها ولا بتلعت كل شيء حتى حاملها. وهذا ما يحدث تحديداً في الحالات الهذائية. ولكن الواقع، بعكس الذاتية، لا ينفط من عقابه. فالشيء لا يمكن أن يكون ولا يكون في أن واحد، والشيء لا يمكن أن يكون هو الشيء وعكسه في أن واحد. والأشياء، حتى لو غرقت في أكثر حالاتها سديمية، تظل هي الأشياء، أي قابلة للتعلق، قابلة للبناء والتنظيم، بوساطة مقولات المنطق واكتشاف واقع الأشياء، أو الاصطدام به، هو الذي يتأدى بالكائن البشري، سلباً وإيجاباً، إلى اختراع ومعاودة اختراع المقولات المنطقية: الهوية، الزمان، المكان، الكم، الكيف، الخ. وكما لاحظ نيتشه فإن الفيلسوف، وليكن هراقليطس الميفاري، يستطيع بالفرض أن ينفي مبدأ الهوية وأن يضع التناقض؛ ولكنه عندما يتصرف في الواقع فإنه لا يتصرف على هذا الأساس؛ وإلا فما الذي يفسر أنه «إذا ما لقي في طريقه بئراً أو حفرة تماشاهما»؟^(٢) ولهذا أصلاً تجمع أجيال البشرية على اعتبار سن الرشد أهم مفصلة في تاريخ الفرد في مساره من المهد إلى النحد: ففي تلك السن يكف الطفل عن أن يكون طفلاً ويصير مسؤولاً عن أفعاله بعد أن يكون اكتسب المقولات المنطقية كافة. وتدل أبحاث جان بياجيه، وهو من الثقات في كل ما يتعلق بتطور اللغة والفكر لدى الطفل، أن اكتساب الطفل للمقولات التفكير المنطقي والمقدرة على إتقان العمليات المنطقية الأساسية، يتم في المرحلة ما بين السابعة والثانية عشرة، إذ ينجز الطفل في هذه المرحلة عملية الانتقال من طور «الفكر المتمحور على الذات» إلى طور «الفكر المنطقي» الذي يقيم أو يحاول أن يقيم بين الأشياء علاقات موضوعية^(٣). والحال أن هذه المرحلة تطابق، كما يلاحظ التحليل النفسي،

مرحلة الكمون، أي المرحلة التي تسجل فيها الغريزة الجنسية الطفلية، أو القبتناسلية، تراجعاً سوياً وصحياً استعداداً للدخول في مرحلة الجنسية الراشدة أو التناسلية. وهذا الترابط المحتمل بين النضوج المنطقي والمعرفي من جهة، وبين كبت الجنسية الطفلية والقبتناسلية من الجهة الثانية، يمكن أن تكون له أهمية فائقة في فهم وظيفة التناقض ودلالته في الحالة التي نحن بصددتها. فإذا كان المعيار الأول للدخول في سن الرشد هو اكتساب المقولات المنطقية، فإنه من الممكن قلب المعادلة والقول بأن خسران أولى المقولات المنطقية وأكثرها جوهرية، وتعني مقولة الهوية ومبدأ عدم التناقض، يمكن أن يعني، من وجهة نظر نفسية لا فيزيولوجية، معاودة للسقوط في المرحلة الطفلية. وبمعنى آخر، إن النكوص المنطقي يمكن أن يكون علامة نكوص نفسي. ومما يعزز هذا الاحتمال بيان الوظيفة التي يؤديها النكوص في الحالتين كليهما غالباً ما تكون واحدة: الإحياء النرجسي لكلية القدرة المفقدة. فعل صعيد النكوص المنطقي نستطيع أن نلاحظ أن خرق مبدأ عدم التناقض يمكن أن يتبدى، بالنسبة إلى الفاعل المعني، وكأنه ضرب من منطق أعلى، قفزة إلى ما فوق المنطق وإلى ما بعد المنطق وليس ارتداداً نحو ما قبل المنطق وما دون المنطق. أية ذلك أن مبدأ عدم التناقض ليس قانوناً عادياً ومثل غيره من قوانين المنطق، بل هو مبدأ المبادئ المنطقية ومسلمة المسلمات كافة. فهو قانون الهوية، قانون الجهر، بينما القوانين الأخرى قوانين للأعراض؛ ومن ثم فإنه، على حد تعبير أرسطو بالذات في «ما وراء الطبيعة»، المرجع الأخير لكل برهان والمنطلق الأول لكل مسلمة. وإذا كان هو المبدأ الذي يشرط كل مبدأ آخر بدون أن يكون هو نفسه مشروطاً بأي مبدأ آخر، فلا عجب أن يتبدى وكأنه مطلق إلهي آخر. وكل مطلق فإنه يحيل ذلك النسبي الذي هو الكائن البشري إلى جرحه النرجسي. ومن هنا وجد على الدوام بين الفلاسفة من يحلم بامتلاك القدرة على خرقه. وليس من قبيل المصادفة أن يكون نيتشه، وهو فيلسوف إرادة القوة، قد قرأه على أنه لا يعبر عن ضرورة أطولوجية بقدر ما يمثل عرضاً من أعراض المحز البشري: «إن استعالة قول القدرة وضده تثبت عجزنا وليس حقيقة ما»^(٢). وبما أن الاعتراف بالعجز شالِباً ما يخفي حنيناً إلى كلية القدرة ابتداءً إلى الجبروت، فإن حل تلك الاستعالة غالباً ما يكون هو الهاجس الطاغوي في ملكوت المنطق السمعي لهذه العظمة. فعمارة التناقض امتياز إلهي، وكيف لا يكون جبل الأولاد هو مقام المصاب بهذا العظمة ما دام هو وحده الذي يستطيع، دون سائر البشر، أن يناقض نفسه بدون أن يقع في التناقض، وأن يقول الشيء وعكسه بدون أن يفقد الشيء شيئاً من مصادقه؟ ولا غرأ أصلاً أن يكون المصاب بهذا العظمة، بالإضافة إلى نفسه، هو الفيلسوف بامتياز. وكيف لا يكون هو كبير الخيميائيين ما دام انفرد وحده، دونهم جميعاً، بوضع يده على سر الحجر الفلسفي؟

شبيه هذه الخيمياء وشبيه هذا الفوز بسر الحجر الفلسفي نلتقيهما في ملكوت النكوص النفسي. فبيت القصيد هنا أيضاً الإحياء النرجسي لكلية القدرة المفقدة. ولكن بدلاً من أن يأخذ هذا العظمة في هذه الحال شكل تفلن عن مكتسبات النمو المنطقي، يتلبس شكل تفلن عن مكتسبات النمو الجنسي - الطفلي لمرحلة الكمون. ماذا يكتسب الطفل في هذه المرحلة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال قد تكون أسهل إذا عكسناه: ماذا يخسر الطفل في هذه المرحلة التي يدل اسمها بالذات، الكمون، على أنها مرحلة خسارة أكثر منها مرحلة «كسب»؟ إنه يخسر الوهم، كما يجيبنا التحليل النفسي^(٣). يخسر نظريات الجنسية الطفلية وأخايلها. يخسر أوهام كلية القدرة التي كان يراىء بها له مبدأ اللذة، ويبدأ باكتشاف قصوره ونسبته وتناهيه في عالم ليس هو محوره، ويتخلل عن لغة الإنكار شبه الهذائية ليستبدلها بلغة أكثر واقعية هي لغة الاعتراف والتعريف. وهكذا فإن مرحلة الكمون، إذ تقطع الجسور مع الوهم، تمد بالمقابل الجسور نحو الواقع. ومن هنا كانت هي المرحلة التي يتم فيها اكتساب الأدوات الناطقة لمعرفة الواقع، أي المقولات المنطقية.

علامٌ يقوم تخيل كلية القدرة في مرحلة الجنسية الطفلية القبتناسلية؟ على تفين، أو بالأحرى على إنكارين كبيرين: إنكار الفارق بين الأجيال وإنكار الفارق بين الجنسين. فكلية القدرة لا ترتضي للذات الطفلية المتحصرة حول ذاتها أن تكون مولودة من غيرها. فالطفل هو والد ذاته. وكيف تتولد الذات من

غيرها ما دام الغير لا وجود له أصلاً في نظر الانا الطفلي الممدود الحدود إلى العالم كله؟ ومن هنا نفى الفارق بين الأجيال. فالأب لا وجود له كتاب، وأبو الابن هو الطفل ذاته، والأب لا يملك شيئاً لا يملكه الابن. وهذه الرواية العائلية القائمة، كما تلخص القاعدة الذهنية لهذه العظمة، على أساس التوالد الذاتي، تتضمن مع نظرية جنسية طفلية تقوم هي الأخرى على مبدأ الواحدية. فكما أنه لا وجود إلا لولد واحد وحيد هو الابن نفسه، كذلك فإن عضو التناسل لا يمكن إلا أن يكون واحداً وحيداً، وهو ذاك الذي يملكه الابن نفسه. والمتضمنات أو المستتبعات الجبروتية لهذه الواحدية الجنسية لا تخفى على العيان. فلو أقر الطفل بالانثوية الجنسية، أي بوجود الجنسين والفارق بينهما، لكان مضطراً إلى الاعتراف بوجود الآخر. والحال أن كل وجود للأخر يستشعر من قبل الذات، المحوثة في ملكوت قدرتها، على أنه انتقاص من وجودها. ثم إن تخيل العضو التناسلي الواحد الوحيد لا يعني عن الاعتراف بوجود الآخر لحسب، بل يستتبع كمكباً ثانياً. فهذا الآخر الذي تفني النظرية الواحدية الجنسية عن الاعتراف بوجوده هو بالضرورة موجود مؤث وإلا لما كان هو الآخر ولما وجد أصلاً الجنسان والفارق بينهما. وبما أن الانوثة في نظر الطفل الواحدية الرؤية هي واقعة ثانوية، لا أولية، أي بمعنى أنه لا وجود لالأنثى كائنات، لأنها ليست إلا موجوداً قد خُص، فإن الواحدية الجنسية إذ تفني الطفل عن الاعتراف بالآخر، الذي لا مناص في هذه الحال من أن يكون كائناً مخصصاً، تتيج له أن يذود عن نفسه شر ألدح خطر يمكن أن يتهدد تماميته النرجسية، ألا هو خطر الخصاء المتوهم. وعلى هذا النحو يراكم الانا التبتناسلي للطفل إنكاراته للواقع، ويتخذ من أخايله الجبروتية ضمادات لوقف نزيف الجرح النرجسي الذي تحدث فيه شفرة الواقع. ولكن بما أن النمو قانون بيولوجي، فإن الطفل لا يملك أن يبقى طفلاً ومرحلة الكمون هي التي تهينه للدخول إلى عالم الراشدين، والانتقال من الطور الطفلي الذي تكون فيه السيادة، كل السيادة، إلى البدء اللذة إلى الطور الراشدي الذي يشغل وفق مبدأ الواقع. على أن مرحلة الكمون - ومن هنا اسمها - ليست بحد ذاتها مرحلة المعرفة بل هي مرحلة كبت. فسيروية المعرفة لا يمكن أن تبدأ ما لم تنقش أولاً غشاوة السوم. فليس للانسان أن يصير ما هو إلا إذا كُت أولاً عن أن يكون ما ليس هو. فالطفل ليس كائناً إلهياً ليكون والد ذاته بذاته^(١). والطفل ليس كائناً راشداً ليكون، وهو طفل، مالكا، على صعيد القدرة التناسلية، لما لا يملك سوى الراشدين، وعلى رأسهم ممثلهم الأول، الأب. وبعبارة أخرى، إن الطفل ليس كائناً مكتمل النمو، من حيث الأهلية التناسلية، ليكون خصم الأب ونده وبدله كزوج للام. والطفل ليس كائناً أحادي الجنس، مكتفياً بذاته في حلقة دائرية من الوجود، كالدودة ينكح رأسها ذنبها، ليستغني عن وجود الآخر وعن جنس الآخر. والطفل أخيراً ليس بمنحى من «التأنيث»، الذي يقيم في وهمه علامة مساواة بينه وبين الخصاء، ليمارس مبدأ اللذة بلا رادع وليخضع للقانون^(٢) بلا قصاص.

إن كبت جميع هذه الأوهام أو التحرر منها لا يمكن أن يتم بطبيعة الحال إلا على صعيد نظرية المعرفة. فـ «تجاوز كلية القدرة له على الأخص جانب معرفي، وهو يتقلد عن طريق النفاذ إلى الواقع ومن خلال الاعتراف بالتبعية لهذا الواقع... فمع المراهقة، أي مع النمو الجنسي، تنتهي مرحلة الانسان الحلمية»^(٣). ذلك أن «الحلم والجنسية الطفلية يرتبطان بعملية معرفية واحدة، هي الهلوسة، من حيث أنها «على حد تعبير فرويد في تفسير الأحلام» «تمثل عمل بدائي للجهاز النفسي جرى استبعاده بسبب عدم فعاليته»^(٤). وبما أن المنطق ونظرية المعرفة متضمانان، كما هو معلوم، في تاريخ تقدم الفكر البشري، فمن المباح لنا أن نفترض أن رفيقي الدرب هذين لا يفترقان أيضاً في سيروية النكوص. وهذا ما يتيح لنا أن نعطي تأريخاً جديداً لظاهرة التناقض في التفكير التي رصدناها مطلقاً لدى حسن حنفي. فالتناقض هو شكل التفكير النكوصي، بينما الهلوسة هي مضمونه. فبالهلوسة وجدنا يمكن خرق مبدأ الهلوسة. فمطلقاً يستحيل أن يكون (أ) هو عكس (أ). ولكن بالهلوسة يمكن فعلاً أن يكون (أ) هو غير (أ) وعكس (أ). أفليس الحلم التالي هو من أكثر الأحلام تواتراً: رأيت فلاناً في المنام. كلا، لم يكن فلاناً. كان فلاناً ولم يكن فلاناً... ولكن ما الهلوسة؟ ليست هي قراءة رغبة للواقع؟ فليس الواقع هو الواقع، بل الواقع هو

ما نريد أن يكونه أو ألا يكونه. الهلوسة إذن ليست ضرباً من المعرفة، بل إضراب بالأحرى عن المعرفة. الهلوسة ليست معرفة للواقع، بل إسقاط رغبتي أو ابتلاع رغبتي له. إنها الرغبة وقد صارت واقعاً، أو هي الواقع وقد سمحت الرغبة. ولكن هل كلية القدرة شيء آخر إلا هذا التعاطي السعري مع الواقع؟ كل ما نريده يكون مجرد أننا نريده، وكل ما لا نريده لا يكون مجرد أننا لا نريده. إرادتنا قدرة، وقدرةنا واقع، وليس من مسافة على الإطلاق بين إرادتنا وقدرةنا، ولا بين قدرةنا والواقع. نقول للأشياء: كونني، فتكون، ولا تكونني، فتزول من الوجود.

الهلوسة إذن تؤدي وظيفة التناقض إياها. فهي الأخرى لعبة إلهية، ومماستها وف يف على سلكني جبل الأولب. فإن يكن الكائن البشري قابلاً للتعريف بأنه الموجود الذي تحدّ قدرته إرادته، ويحدّ الواقع قدرته، فإن الموجود الإلهي، الذي ما وجد كما رأينا إلا ليكون كل ما لا يستطيع الموجود البشري أن يكونه، هو كائن لا حدود لقدرة سوى إرادته ولا حدود للواقع الخارج له سوى قدرته المباشرة.

ومن هنا نستطيع أن نعاهد قراءة جميع التناقضات التي رصدناها قراءة جديدة. فما هو متناقض هو أيضاً كل ما هو مرئي بعين الرغبة. فليس (1) هو عكس (1) إلا لأن (1) هو مرة (1) الواقعي ومرة (1) الرغبتي. فالرغبة هي منطق اللامنطق. والجدل الحقيقي ليس بين (1) و(1)، بل بين الرغبة والواقع، أي ليس (1) هو الذي يناقض (1)، بل الرغبة هي التي تناقض الواقع طوراً والواقع هو الذي يناقض الرغبة تارة.

لكن إذا كان كل شيء يضاد كل شيء، فكيف السبيل إلى معرفة الشيء من ضده؟ كيف السبيل إلى تمييز (1) الواقعي من (1) الرغبتي؟

ثمة جملة يطيب لحسن حنفي أن يردها نقلاً عن ابن رشد: «الحق لا يضاد الحق»^(١٦). ومع أن لهذه المصادرة استثناءاتها^(١٧)، فإنها تصلح لأن تكون المعيار المنشود إذا ما فهمنا «الحق» على أنه ما هو موجود حقيقة، أي تحديداً «الواقعي» بالمقابلة مع «الرغبتي». وهذه الواقعية هي التي تعني علينا أن نعود ثانية إلى التمييز بين شكل التناقض ومضمونه. فـ «1» لا يمكن أن يكون عكس «1» إلا من حيث الشكل فقط، أما في الواقع فإن (1) لا يمكن أن يكون عكس (1) لأن مضمون (1) الأول ليس هو مضمون (1) الثاني. ماهية هذا رغبتي، وماهية ذلك واقعية. وللواقع معيار لا يخطئ: فعلامته الفارقة هي النقص، وبالتالي قابلية النقد. أما الموجود الرغبتي فهو بالمقابل الموجود المثالي، أو بالأحرى الموجود الموشل الذي علامته الفارقة الكمال الذي لا يقلل غير التقريظ. وعلى ضوء النقد من جهة أولى، والتقريظ من جهة ثانية، نستطيع أن نفكك كل سلسلة التناقضات التي رصدناها لدى مؤلفنا. فكل (1) مرفوع إلى منزلة المثال هو في الغالب^(١٨) موجود خيالي من اختراع الوهم الهلوسي، وكل (1) مخفوض القيمة أو منقود هو موجود واقعي من نتائج النشاط المعرفي^(١٩). وحسبنا أن نعيد بسرعة تحليل بعض التناقضات من حيث المضمون، لا الشكل، هذه المرة.

لنأخذ أمثلة التناقضية بعكس ترتيبها السابق ولنبدأ بالأفغاني. فالأفغاني كما رأينا أفغانيان. ولكن أحدهما لا يناقض الثاني إلا لأنه يحمل الاسم نفسه، لا لأنه ينتمي إلى العالم نفسه. فهناك الأفغاني المتخيل، المهلوس به، عتاء الثورة الدائمة وصاحب محاوله كبرى للتركيب الفلسفي. ولكن هناك أيضاً الأفغاني الحقيقي، الأفغاني الواقعي، الأفغاني المنظور إليه بعين المعرفة، أي بعين التقييم الموضوعي والنقدي، وهو الأفغاني المحدود بحدود عصره، الأفغاني الذي ما كان له إلا أن يكون مصحلاً دينياً – ومن النمط التقليدي – لا أن يكون فيلسوفاً. وهذا الأفغاني الثاني، الحقيقي، يملك على كل حال حبال أوراقه الثبوتية. فما يؤكد أنه هو الأفغاني، وليس ذلك الآخر، هو أن متاعه من الفلسفة كان ضملاً، وفي حدود المتاح في سياق عصره ولا يتعدى، على حد تعبير حسن حنفي، «الاقاويل»؛ وأن أسلوبه كان «أسلوب الخطابة والإنشاء ولغة التشبيه والاستعارة» (فضلاً عن السجع)؛ وأنه عندما تصدى لـ «دخض» دارويين دحضه على منوال أهل عصره بسلامة النكتة العلمية: «على زعم داروين هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكذا الدهور وأن يتقلب الفيل برغوثاً كذلك»؛ وأنه حاجج في الفلسفة

وكانه يخطب من فوق منبر في جامع، فما وجد ما يصف به النيتشوية سوى أنها «جراثومة الفساد، وأرومة الآواد، وخراب البلاد، وبها هلاك العباد»؛ وأنه مارس النقد الفلسفي كما كان يمكن أن تمارسه جارة من أهل زمانه تُشلي جارتها في الحارة ينار لسانها، فقال في التشجيع على فلسفة التنوير: «كانوا صدمة شديدة على بناء قهرهم، وصاعقة محتاجة لثمار أمهم، وصدعاً متقاعماً في بنية جيلهم، يمتنون القلوب الحية بأقوالهم وينفثون السم في الأرواح بأرائهم، ويزرعون راسخ النظام بمساعيهم، فما رزئت بهم أمة ولا مني بشرهم جيل إلا انتكث فتلته وسقط عرشه»^(١١).

والفارابي أيضاً فارابي. ولأنهما اثنان في الحقيقة، لا واحد، فإن تناقضهما لا يخلُ بمبدأ الهوية. أولهما الفارابي الذي يصح أن نقول فيه أنه من نتاج عمل مبدأ اللذة الذي يشتغل وفق نمط هلوسي. وذلك هو الفارابي الحلق فوق عصره وبيئته، اللامحدود بحدودهما، القادر على تربيع الدائرة وعلى الجمع لا بين «الحكيمن» فحسب، بل كذلك بين «المثالي والواقعي، الصورة والمادة، الآخرة والدنيا، النازل والصادع، الداخل والخارج، إلى آخر ما يقوله الفارابي في محاولته الرائدة»^(١٢). وهذا الفارابي الوهمي منسوج، كما هو واضح للمعان، من نسج كلية القدرة. فهو لا يخطئ حتى عندما يقع في واحد من أفرح الأخطاء التاريخية التي وقع فيها المثقفون من أهل عصره عندما نسبوا تأسوعات افلوطيني إلى أرسطو، بل يبلغ في خطئه هذا «قمة الفكر، بحثاً عن الشامل، واتجاراً إلى المحور، وإعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفي، وانطلاقاً نحو الوحدةانية»^(١٣). وهذا الفارابي المَعْلَق يكون، حتى وهو يشرح أرسطو، «هو الأصل وأرسطو هو الفرع»^(١٤)، بل إن الشرح نفسه كثيراً ما يكون أكثر فهماً من النص، وأكثر عقلانية، وأقرب إلى الصدق منه»^(١٥). ولئن لقب الفارابي بالمعلم الثاني، فذلك لا يعيبه^(١٦)، لأن أسبقية المعلم الأول عليه أسبقية تاريخية محض، وهي، بحكم من أنها تاريخية، تقلّم أرسطو وتأسره في قلعها بينما تتترك للفارابي المارد، بحكم لاحقية، امتياز اللاتاريخية الإلهي: «إن أرسطو جزء من الحضارة اليونانية وداخل في جدل التاريخ في حين أن الفارابي خارج عنها وأصاف لجدل التاريخ المستقل عنه»^(١٧).

لكن هذا الفارابي الأسطوري، المتغنى به بأهل أصوات الهذاء، بالسوريانو كما يقال، لا يلبث أن يخفي مكانه لفارابي آخر أكثر واقعية بكثير. وبالتالي أكثر قابلية للوقوع تحت سلطان المعرفة، ومن ثم النقد. فهذا الفارابي الثاني، المختلف في الهوية جذرياً عن الأول، لم يربع دائرة ولم يات مستحيلاً، وما زاد - كما كنا قلنا - على أن اقتحم باباً مفتوحاً إذ جمع بين حكيمين مجموعين أصلاً. وليس هذا فحسب، بل إن هذا الفارابي الثاني، الذي يصح أن يقال فيه إنه من نتاج عمل مبدأ الواقع الذي يشتغل وفق نمط معرفي، يبدي ككل الكائنات الواقعية، مجبولاً من طين النقص والزمنية والتبعية للعصر والبيئة بل وحتى لبلاط سيف الدولة. وبالفعل، إن هذا الفارابي الآخر، الإشراقي، الأفلاطوني الأفلوطيني، قد أورثنا، لا تلك «النظرة التكاملية» الجامعة - وهذا تربيع آخر للدائرة - «بين المثالية والواقعية»، بل رؤية فيضية وهرمية للعالم والدولة أضاعت على الحضارة العربية - الإسلامية وعلينا «فرصة تأسيس التاريخ وفرصة اكتشاف مفهوم المساواة، وإلهب الانساني الديموقراطي ودينامية الحراك الاجتماعي. هذا الفارابي الآخر، المتعين بالتاريخ والمعين للتاريخ، لا يمكن التعامل معه إلا من موقع نقدي على اعتبار أن النقد وسيلة واقعية لتغيير الواقع. وهكذا أتبع لحسن حنفي أن يكتب واحدة من أكثر صفحاته إشراقاً:

«كان من نتيجة نظرية الفيض على المستوى السياسي والاجتماعي أن تصور الفارابي المدينة الفاضلة دولة هرمية يعولها في القمة الملك أو الفيلسوف أو الرئيس أو النبي أو الإمام، ويظهر في القواعد جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمنتجين الذين يعملون بأيديهم ولا يفكرون بعقولهم. وتتفاوت الطبقات الاجتماعية بينهما بين الشرف والخسة، فتحت الحاكم الأبعد الذي يتشبب بالله في صفاته المطلقة تأتي طبقة الأدباء والمفكرين والشعراء والفقهاء. ويعد طبقة أهل النظر تأتي طبقة الوزراء وكبار موظفي الدولة والقواد أي طبقة الإدارة حتى تصل إلى صفار الموظفين والجنود. وعلاقة الطبقة العليا بالطبقة الأدنى منها علاقة أمر بماأمر، فتأتي الأوامر من الأعلى لينفذها الأدنى.

«هذا التصور الهرمي للعالم والدولة والمجتمع والإنسان في قواء النظرية والعملية يضع الواحد في

القمة والكثير في القاعدة، وهو تصور يقوم على الفطرة والاستعدادات الطبيعية والتناسق الكلي العام. لذلك، إذا فكر لفيف من جماهير المنتجين من الصناع والزراة والصيادين في الخروج على نظام الدولة أو الاعتراض وجب بقرهم حتى يصح الجسم كله بئر القصور الفاسد، وبالتالي استماتت المعارضة، وقي على الصراع، وأصبحت كل طبقة في وضعها الاجتماعي قائمة فيه إلى الأبد كقدر محتوم لا تغلو ولا تهبط. وكان الإنسان قد قدر مصيره ووضعه الاجتماعي إلى الأبد لا حراك له ولا قيام.

هذا التصور الهرمي للدولة هو الذي سرى في نفوسنا حتى الآن، وشكل نظرنا السياسية الحديثة. ففي القمة يوجد الرئيس الذي يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهو الحكيم الملم، العاقل، الفاضل، سليم الأعضاء، كامل الأوصاف، وبالتالي أصبحت نظمنا السياسية المعاصرة كلها وبلا استثناء نظاماً أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتفكير للشعوب وغياب المؤسسات المستقلة. هذا التصور الهرمي للدولة هو المسؤول أيضاً عن الدولة البيرقراطية التي تقوم على سيادة الموظفين والتكنوقراط وعلاقة الأمر والمأمور. كما أنه وراء المجتمع الطبقي الذي يعمى فيه الصراع بين الطبقات.

وبالتالي يكون السؤال لطعام اجتماع المعرفة والفلاسفة- هل الدولة الهرمية تبرير لنظام سيف الدولة الصمداني في الشام التي كانت تقوم على تعظيم الأمر ثم الشعراء والوزراء والقواد أم أنها نقل لنظرية الفيز على مستوى السياسة؟ ويكون السؤال أيضاً لكل من يرد تحديث مجتمعاتنا. هل يبدأ بتغيير نظرية الفيز وهي الجذر التاريخي والهرتومة النفسية في التصور الهرمي للدولة أم يبدأ بتغيير النظم الطبيعية الحالية لمجتمعاتنا التي ولدت نظرية الفيز في النفوس؟^(١٤٠)

وإذا انتقلنا الآن من الأشخاص إلى القضايا وجدنا قصة المتناقضات محكومة بالإيقاع التناوبي عينة: فليس القضايا في حد ذاتها هي المتناقضة، ولكن التناقض هو سمة الحكم الذي يصدر عليها تارة من مواقع مبدأ الواقع وطوراً من مواقع مبدأ اللذة. ولكن مثالنا هنا قضية الوعي كمعطى مركزي للحضارات. فمن وجهة نظر مبدأ الواقع المعرفية تتعامل غالبية الحضارات المعرفة، كما رأينا، بصورتها عن الكتاب كمعطى مركزي، إذ أن غالبية الحضارات البشرية كانت حتى الأمس القريب حضارات دينية. ولئن مثل الإسلام خاتمة حضارات الوعي، فليس للوعي بما هو كذلك، لا كتباً ولا أنبياء، أن يكون موضوع تفاضل وتفاض. ولا يتردد حسن حفي، في هذا الصدد، في الإعلان عن معتزليته ضد التصور الأشعري السائد منذ القرن الخامس للهجرة وحتى اليوم: «وفي مسألة النبوة لم يعش المعتزلة أيضاً طويلاً لإعلان استقلال العقل والإرادة وإكمال الوعي الإنساني بعد أن حقق الوعي غاية في تطور البشرية. فإكمال النبوة يعني إكمال الوعي الإنساني عقلاً وإرادة. وأسموه الحظ ساد التصور الأشعري القائم على حاجة الإنسان إلى نبي أو وصي يهديه إلى الحق ويرشده إلى سواء السبيل. فالدليل على صدق النبوة ليس البرهان العقلي، بل هو المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة والسير ضد مجرى العادات. وتتفحص النبوة في النبي، ويتم المفاضلة بين الأنبياء، والانتقاء بأن آخرهم أفضلهم مع أن الأنبياء قد ساهموا جميعاً، كل حسب مرحلته التاريخية. في تقدم الوعي الإنساني... نزعنا النبوة من التاريخ ووضعاها في قلوبنا فأصبحت بلا تاريخ، نصلي ونسلم على الأنبياء ونحتفل بمولد خاتم النبيين»^(١٤١). ومع أن الوعي يكاد أن يكون بالتعريف مرادفاً للتمالي، فإن حسن حفي يرفض بشدة التعالي الأشعري للوعي: «الوعي ليس معطى من الله في لزمان ولا مكان، بل هو تنزيل إلى البشر، وحلول في التاريخ، وتوجيه للوقائع، وحلول للمشاكل. ارتبط الوعي بالمجتمع وبالتاريخ وبمياة الناس اليومية وبإزمتهم وأفراحهم وأحزانهم»^(١٤٢). ومن هنا معارضته لـ «العقلية الدينية القديمة التي ترى الوعي حايواً كل حقيقة، والتي تلغي البعد التاريخي للوعي فتجعل مهمة التفسير هي استخراج حقائق هذا العالم من حقائق أو نصوص مصدق بها سلفاً»^(١٤٣). متناسية أنه لا يمكن لوعي سابق توجيه تاريخ لاحق وإلا كان الوعي أكثر تعلقاً من التاريخ»^(١٤٤). وليس المهم عمل الوعي في التاريخ بقدر ما أن المهم عمل التاريخ في الوعي؛ فحتى الحضارة العربية الإسلامية، التي تقدم النموذج الأكثر اكتمالاً لحضارة مركزية تصدر

عن الوحي كمعطى مسبق، ما صارت هي الحضارة العربية الإسلامية إلا بفضل عمل الانسان التاريخي في الوحي: فلا نزل الوحي، يتم حفظه في الصدور لم تنتش الحضارة أيضاً لأن الدتدين لم يكن قد ظهر بعد. وثّل المسلمون يتناقضون القرآن ويروون الحديث شفاهاً. ولكن ما إن بدأ العرب بتعلم القراءة والكتابة، سواء اللغة العربية أو اللغات السائدة في العصر مثل الفارسية والسريانية واليونانية والرومانية والهندية وغيرها، وبدأ عصر الترجمة، وتأسس ديوان الحكمة، وبدأية المراسلات المكتوبة بين القواد والملوك، وتدوين الدواوين لعطاء الجند، وبدأ جمع القرآن مكتوباً في مصاحف، ثم بدأ جمع السنة بعد ذلك في الإصحاحات، بدأت الحضارة في التكون ونشأت العلوم^(٣١). وتصل هنا حماسة حسن حنفي للتاريخ والانسان والعقل إلى حد الإعلان عن عدم لزومية الوحي ورفض فكرة الحقيقة المعطاة سلفاً، ناهيك عن اتخاذها موضوعاً للتفاضل والتفاض: «فسواء أخذنا الدرس من هيجل أو غصنا في تراثنا القديم لأن بإمكاننا القضاء على المصدر الثنائي للمعرفة ورؤية الوحي في الواقع بمعنى الوصول إلى حقائق الوحي عن طريق العقل، والعقل هو الواقع وهو التاريخ أيضاً. ومن ثم يضي من أذهاننا الشك في المعرفة الانسانية ونؤمن بها ونؤمن بإمكانية الوصول إلى الحقيقة عن طريق الجهد الانساني الخالص، وتدع هنا هذا الاطمئنان إلى حقيقة معطاة سلفاً فضلنا بها على سائر الأمم وتحوي على كل ما تصل إليه الأمم الأخرى من حقائق»^(٣٢).

وينظم مؤلف «من العقيدة إلى الثورة»، في سياق ما يسميه هو نفسه استراتيجية الانتقال «من الدين إلى الحضارة، ومن الوحي إلى التاريخ، ومن العقيدة إلى الثورة»^(٣٣)، محاكمة حقيقية لمنهج الوحي والدليل النقلي في المعرفة. فعنده أن «المعرفة النظرية لا تتم كهبة مسبقة». والنص لا يثبت شيئاً، بل هو في حاجة إلى إثبات. ومصدر معرفة العالم لا يمكن أن يكون مخارج العالم والتعالي، علوة على أنه «يجعل الانسان محثت الجذور في الواقع... ومفترياً في العالم»، لا يقدم أي ضمان لصحة المعرفة. فلا يوجد مصام أمان إلا في وحي الانسان بذاته وليس في عقدة القبة السماوية التي تغطي الأرض. وأدح خطأ يمكن أن تقتربه معرفياً أن «نطلق مأسيتنا وراثتنا على مشجب لم يره أحد ولم يتخذ أحداً». ولقد لا يكون كاليا القول إن النقل - الذي إلى الوحي مرجعيت - «لا يعطي إلا افتراضات»، لا «اليقين المطلق»، كما يفترض السلفيون، بل لا بد من التنبيه أيضاً إلى أن النقل، بما له من سلطة ومن تجذر في الشعور واللاشعور معاً، قد ينيخ بثقله على العقل ويشله من الاشتغال. ومن هنا يكون الشك، لا الإيمان، «أول الواجبات». ومما يميز هذه الأولية كون مجتمعاتنا «مجتمعات مؤمنة تعطي الأولوية للإيمان على النظر، وتجعل للإيمان «مضموناً غيبياً خالصاً» لا غرض له ولا موضوع سوى «التسليم الخالص دون مراجعة أو بيان أو حتى طلب دليل أو برهان». وتحت وطأة مثل هذه المجتمعات الإيمانية لا يمكن لغير الشك أن يكون «بداية النظر» لأنه «يعني تطهير الذهن من الموروث حتى يمكن النظر ابتداءً من أوليات العقل وبداية الصن»^(٣٤).

ولكن هذا كله ما دمنا في نطاق مبدأ الواقع العربي، وبالتالي النقدي؟ أما «رقصة التناقضات» فلا تبدأ إلا مع الانتقال، أو النكوص بالآخرى، إلى مبدأ اللذة الهلوسي، وبالتالي التحقيري - التعظيمي. فالعقل الذي كان مقدماً على الوحي، أو موازياً له عند الاقتضاء، باعتباره عضو المعرفة وأداة النقد، يتنازل عن مكانته للوحي باعتباره مصدر تلك المساهيات المثالية التي هي، بحكم مثاليتهما، منبع مغزٍ لنرجسية تعظيم الذات. فبعد أن كان العقل هو ضامن يقين الوحي، يترك الوحي ضامناً ليقين العقل، لأن حقيقة الوحي، على العكس من حقيقة العقل، «حقيقة موضوعية مستقلة غير موضوعية من الافراد الذين قد تغلب عليهم وجهات النظر والمصالح والأهواء والنظريات الأحادية الطرفة»^(٣٥). وبصينا أن نقارن هنا بين موقف حسن حنفي من كل من لسينغ والسهوردي. فقد كان مأخذه على الأول أنه جعل وظيفة العقل، في علاقته بالوحي، بعيدة وتيريرية: «يجعل لسينغ إذن وظيفة العقل تصحيحية تقويمية لشيء موجود سلفاً وإن كان مخلوطاً ومغللاً، دون أن يكون مكتشفاً للحقائق أو واضحاً لها، فالوحي هو الذي يمد العقل بالحقائق ثم يقوم العقل بفهمها الفهم الصحيح وتخليصها مما علق بها من شوائب، ولكنه غير

حالة تشخيصية: إنزواجية العقل في كتابات حسن حنفي

قادر على الوصول إلى هذه الحقائق النظرية بمفرده. وهنا تبدو حدود فلسفة التنوير (في ألمانيا) وموقفها النسبي من العقل وحولها الوسط بين العقل والنقل، في حين أن الجناح الجذري في فلسفة التنوير في فرنسا وإنجلترا أثبت قدرة العقل على الوصول إلى حقائق الوحي بمفرده دون ما حاجة إلى الوحي^(٣١). ولكن هذا الموقف النقدي من لسينغ لأنه لم يقل بالاولوية العقل ينقلب إلى موقف تقريظ وتعظيم للسهوردي لأنه لم يقل بثنائية العقل فحسب، بل كذلك بالبدئية المطلقة للوحي: «السهوردي ليس عبقرياً في ذاته لأن المفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي، كالحضارة الإسلامية، لا يضع حقيقة أو يخلقها، بل يعرض حقيقة موجودة من قبل عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين. الحقائق موجودة وهي حقائق الوحي، يأتي الفكر ويعرضها عرضاً إنسانياً خالصاً على مستوى البيئة الثقافية. ومن ثم فلا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي، وبذلك تنحصر مهمة المفكر في بيان اتفاق الوحي مع روح العصر»^(٣٢). وهكذا، وبجراحة قلم ينفي مؤلف حضارات إسلامية، صفة الفلاسفة عن أهم فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية: فهم لا يعملون بل في خدمة العقل بل في خدمة الوحي، وهاكم الفارق بين أرسطو وابن رشد مثلاً: فإن يكن «أرسطو هو الذي جمع الحقيقة عقلاً فإن وابن رشد هو الذي جمعها وحيّاً»^(٣٣). وإن يكن ذلك هو شأن ابن رشد وهو فيلسوف النزعة العقلية في الحضارة العربية الإسلامية، فكيف يكون شأن ابن سينا والسهوردي وهما الممثلان البارزان لحكمة الاشراف شبه اللاعقلانية؟ إن المسافة تتأى في هذه الحال بينهما وبين الفلاسفة، ويصيران مجرد ناطقين بلسان الوحي، ويكاد أن يتجردا ككل الناطقين بلسان غيرهم حتى من الذاتية: «لا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي... فابن سينا والسهوردي كلاهما يعرض حقيقة واحدة، ويخرج من مصدر فكري واحد وهو الوحي، ومن بيئة ثقافية واحدة وهي الحضارة الإسلامية: كلاهما يعرض الوحي في أسلوب العصر وعلى مستواه الفكري... أي أن كليهما يقوم بعملية حضارية واحدة داخل الحضارة الإسلامية»^(٣٤).

وكما أعيدت الأولوية على هذا النحو للوحي على العقل، فإنها تعاد أيضاً للوحي على التاريخ، فما كان موضع تقييم إيجابي فيما يخص الدين الإسلامي، حيث ارتبط الوحي من خلال أسباب النزول «بالمجتمع وبالتاريخ وب حياة الناس اليومية وبأزماتهم وأفراسهم وأحزانهم»، يفدو موضع تقييم سلبي، بل مدعاة للتعيب، فيما يخص الدين المسيحي: «أما الدين المسيحي فهو تراخي تاريخي للأفكار والتصورات والعقائد التي تعبر عن المواقف الانسانية للجماعة المسيحية الأولى، مواقف الآلم والفرح والهزيمة والاضطهاد والخوف»^(٣٥). وعقائده «ليست من الوحي بل من التاريخ، وليست من الله بل من الانسان»^(٣٦). وكما يقضي مبدأ اللذة، الذي سنرى أن من طرائق اشتغاله أن ينسب إلى الأنا كل ما هو جويدي وإلى اللاأنا كل ما هو سيء، فإن ذلك التعبير يحتل مكانه في سياق التفاضل والتفاخر الذي كان للتو كما رأينا موضع ترديل: «هنا يثبت لسينغ حقيقة يكاد يجمع عليها نقاد الكتب المقدسة، وهي أن العقائد المسيحية لم تخرج من الأنجيل بل أن الأنجيل هي التي خرجت من العقائد المسيحية، فالعقائد سابقة على الأنجيل، والأنجيل لاحقة على العقائد. آمن الناس أولاً ودون الكتاب ثانياً. اعتقدت الجماعة أولاً ثم حرد كتابها معتقداتها فيما بعد حفاظاً عليها. وبالتالي تكون العقائد الإسلامية هي الوحيدة في تاريخ الأديان التي خرجت من القرآن، وإن وجودها لاحق على القرآن وليس سابقاً عليه»^(٣٧).

إن فك الارتباط على هذا النحو بين الوحي والتاريخ، وبينه وبين العقل، والرجوع إليه كنقطة بدء يقينية مطلقة، والانتقال بخط مستقيم من المواقف الذي يؤكد أن «النقل لا يعطي إلا افتراضات» إلى المواقف النقيض الذي يؤكد أن «الوحي هو اليقين المطلق»^(٣٨)، يقدم لنا مثلاً نموذجياً لما يمكن أن تكون عليه نظرية نكوصية في مجال الانتروبولوجيا الدينية والحضارية. فالنكوص هو بالتعريف العودة القهقرى إلى مرحلة تم قطع شوطها من قبل، وبعبارة أخرى، إن النكوص محاولة لاختصار النمو وإنكار واقعة التقدم. وهذه المحاولة تندرج في سياق توهم كلية القدرة. وما ذلك لأن كل تقدم هو انحطاط من منظور نكوصي - أو سلفي إذا شئنا - بل أيضاً وأولاً لأن الكينونة وفق نمط كلية القدرة هي كينونة تامة، مكتملة،

كاملة منذ بدء البدء. وذلك هو المضمون الأول لهذا العظمة لدى الطفل العصامي: فهو يولد في نظر نفسه راشدًا، وفي الأرجح أيضاً إنساناً أعلى. فلننظر كيف أن رمزية الوحي. كمعطى مركزي مسبق، يمكن أن تقدم مرتكزاً صلباً لإسقاطات وهم كلية القدرة ولاخبايل التعمقل الموكبة لمعظم حالات النكس:

١ - الوحي كمنهج إلهي إلهي أو ككشف أو لدني هو بطبيعته وتعريفه أقرب مناهج المعرفة إلى الهلوسة من حيث أنها تمتد على مذهب العظمة، فالمثيق في الحالين لا يُتقى لها بأقل من مصدر ربياني^(٣١).

٢ - الوحي، بما يفتح أمام الإنسان المتناهي من طريق إلى الأعلى والكمال الأول اللامتناهي، يقدم خبر سياق لبناء رواية عائلية نبيلة لا ترتضي للطفل بأقل من أصل إلهي.

٣ - الوحي، باعتباره نقطة بدء مطلقة، يقدم أيضاً سياقاً نموذجياً لرواية عائلية متمثلة. فالبدء المطلق هو بمثابة قطع لسلسلة الأجيال وإلغاء لدور الأب وتكريس لوهم التخلق الذاتي للجنين في رحم الأم، جثة عدن مبدأ اللذة والمهد الأول للمكتبة كلية القدرة^(٣٢).

٤ - الوحي، باعتباره معطى مركزياً مسبقاً وحقيقة معطاة سلفاً، يتيح للنا تجربة فريدة من تجارب الضمور بكلية القدرة، إذ يمكنه من مفارقة حدوده أو مداه وترسيمها إلى حد الانصهار بجسم جماعي كلي يهب كل عضو مشارك فيه إحساساً بآخر بالانتماء «الأقلياتي». فالعاملون في إمرة الوحي أو في خدمته يعتقدون من فريدياتهم ويتحاورون إلى استقطالات عضوية لجسم عتاق كلي واحد، ومطامع للجميع، لا ينتسب إلى فرد دون فرد، وكان المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل^(٣٣). فالطمع، في حضارة الوحي، سابق على الطعام، وهو ما يفهم الوجود ومجرد الوجود ووحدة الوجود، وكأنه هو الكل الذي لا قوام ولا معنى للأجزاء بدونه. وكان العمل الفكري في تراثنا القديم عمل جماعياً لم يحدث باجتماع المفكرين معاً في حلقة بحث واحدة، كما يحدث في العصر الحالي، بل عمل جماعي قامت به الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي، وكان الوحي المتحول إلى حضارة هو الذي يشفي على المؤلفين وحدتهم، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خلالها... بفعل كلي شامل^(٣٤). ومن هنا كانت تلك النظرية التي لا تخلو من غربة والتي تقول إن المفكرين الإسلاميين لم يكونوا مؤلفين بل كتاباء، بمعنى أنه «إذا كان المؤلف هو الذي يضع فكرة أو يخلفه ويبدعه بجهد الشخصي ويصرف النظر عن أي مصدر خارج جهده العقلي المحض، فالكتاب هو الذي يعرض الفكر ابتداءً من مصدر معين هو النصوص الموحاة»^(٣٥). وذلك هو أيضاً مؤد القبول بأن الفكر الإسلامي ليس مكتشفاً للمثيق، بل مجرد عارض لها، ليس شخصاً، بل مجرد وسيلة: «والأشخاص إن هم إلا حوامل للفكر، وليست خالقة للفكر... الأشخاص يعرضون موضوعات ولا يضعون أفكاراً. هم مجرد وسائل وتظهر الحضارة من خلالها دون أن يكون لهم الفكر خلقاً وإبداعاً»^(٣٦). ومع أن هذا الوضع للمسألة ينتقص من إبداعية المفكرين الإسلاميين إذ يجعل منهم مجرد مفسرين^(٣٧)، إلا أنه يحيط هاماتهم بهالة من المثالية، بل حتى من القداسة: فليسوا هم عدلاء الأنبياء، ناطقين بلسان الوحي، هذا إن لم يكونوا منهم من الموحى إليهم؟ أفلا يقال إن السهروردي كان متصلاً بالروح القدس؟^(٣٨) ولما وجدنا ابن رشد يجمع «وحياً» الحقيقة التي جمعها أنسطرطو مفكلاً؟ وحتى نظريات الضوء عند عالم مثل ابن الهيثم «لا ترتبط إلى حد ما بتصوره العام للور وتعريف الله من حيث هو نور»^(٣٩). وحتى العلوم الطبيعية والرياضية، والتي تبدو لأول وهلة بعيدة كل البعد عن الأصول الأولى في الوحي، هل قامت على شيء آخر غير «العقل الموجود في الوحي»^(٤٠)؟ وإذا كان الوحي هو «العلم الشامل، والكنه» «علم المبادئ العامة التي يمكن بها تأسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية»^(٤١)، وإذا لم يكن الفكر إلا محامل الوحي، وعارضه وشراجه، فما حاجته إلى الذاتية، وإلى عنوان هذه الذاتية أي الاسم الشخصي؟ ما حاجة ابن سينا لأن يكن هو ابن سينا، وابن رشد لأن يكن هو ابن رشد؟ وما دام الفكر الإسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقاً في تفسير الشخصيات الدينية وفهمها وتحويلها إلى أبنية نظرية، وما دام الفكر الإسلامي لا يضع حقائق من اكتشافه الأشخاص لم تكن معروفة من قبل بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلفة العصر، فما الحاجة والحال هذه لأن «يقال السنيوية والرشدية كما لو أن «ابن سينا وابن رشد قد أبدعا ما لديهما من مذاهب ولم يعرضا انماهما حضارة مستقلة عن أشخاصهما» وأول ما يظهر إذن سينا وابن رشد لظهور غريهما بتأسيس الانتماء الحضارية، وكذلك يقال في التصوف مذهب ابن الفارض أو ابن عربي، وكلاهما لم يبدع مذهباً بل ظهرت وحدة الشهود ووحدة الوجود من خلالها، وإن لم يظهر فيها لظهور في غيرها. وما الأشخاص إلا حوامل للأفكار وليست مصدرها لها»^(٤٢). ومن هنا الدعوة إلى إلغاء الذاتية وإلى استئصال شائفة الشخصية:

حالة تشخيصية: إزدواجية العقل في كتابات حسن حنفي

صحيح أن الأفكار الفلسفية قد ارتبطت في تاريخ علم الكلام بأصحابها، فهناك الكرامية والبهائية والاشعرية والجهمية والواصلية... الخ، ولكنها مهمتنا نحن في القضاء على الشخص لإبراز الفكرة اللاشخصية حتى يمكن التعامل مع الظواهر الفكرية باعتبارها مستقلة عن الفاعلين بها^(١). بل نص أصر بأخذ برنامج إلغاء الذاتية هذا شكلاً أكثر جذرية بعد إذ يشمل لا أسماء المذاهب فحسب، بل كذلك أسماء الأشخاص وأسماء الأماكن وكل ما يحمل لوية التاريخ أو الجغرافية. «الفة في تراثنا القديم لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية أكثر من تعبيرها عن الفكر. فهناك الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية في أصول الفقه، والمعتزلة والاشعرية والخوارج والشيعة في أصول الدين، والكندي والغرابي وابن سينا وابن رشد في الفلسفة، ورواية والصنن البصري والحلاج والغزالي وابن الفارض والسهوردي وابن عربي وابن سبعين في التصوف. وكل هذه الالفاظ لا تشير إلا إلى وقائع تاريخية، وأشخاص أو حوادث أو مناطق جغرافية، وأيست ملهايم علمية لها دلالاتها المستقلة. صحيح أن العلوم العقلية القديمة نشأت في أفضان التاريخ وفي بيئات جغرافية، وبسبب مقتضيات الظروف، فارتبطت العلوم بأسمائها، وارتبطت العلوم بأسماء من اشتغلوا بها، والتأثيرات الفكرية بأسماء من اعتقلوها. وإذا كان تراثنا القديم قد وقع بذلك في ما وقع فيه التراث الغربي، فإن مهمتنا هي القضاء على تشخيص الأفكار هالفاً لكان لا أسماء لها، بل هي أفكار عامة شائعة في كل زمان ومكان، وتظهر في كل حضارة، ونحن نعاني من نسبة الأفكار إلى أشخاص... فالفكرة هي الأساس، ومهمتنا نحن إبراز استقلال الفكرة عن قائلها وعن الأماكن التي ظهرت فيها مثل الرواية، وعن الحوادث التاريخية التي بدأت فيها مثل المعتزلة والشيعة والخوارج»^(٢). وهنا لا نستطيع إلا أن نلحق الحسين لنشير إلى أن مؤلفاً، دجماً على عادات، كان قلق من الذاتية ومن الشخصية عكس هذا الموقف عندما رأى فيها - من مواقع نقدية لا من مواقع التماهي المؤدائي مع المصالح الجماعي - علامة على نمو حضاري، وعندما اعتبر غيابها عن تراثنا علامة نقص تطور لا علامة لمرط تطور: ولم يحاول أحد في تراثنا القديم أو المعاصر إعطاء صياغة علمية للذاتية... لم يحاول أحد من القدماء اكتشاف الذاتية في الحضارة إلا الصوفية الذين استلخوا تحليل الجوانب الوجدانية للإنسان ووصفوا أحوال الناس وتابعوا درجات ارتقاها في المقامات حتى إلغاء المخلوق... ولكن الذاتية التي اكتشفها الصوفية متفصلة عن تاريخ الحضارة، بل وفي تعارض معها... كما ظن على الصوفية وصف الذاتية وهي في طريقها إلى الله دون وصفها وهي متحدة بالعالم... إن اكتشاف الذاتية الفردية لا يتم إلا بعد ظهور الذاتية الحضارية... ولما كان التراث القديم كله مركزاً على الله THÉOCENTRIQUE توارى الإنسان ولم يظهر إلا في آثر الحدود»^(٣). وعلى كل حال، ستكون لنا وقفة مطولة لاحقاً عند موقفه النقدي الأكثر جذرية الذي يعتبر بموجبه غياب الذاتية عن تراثنا القديم، ممثلة بالإنسان بما هو كذلك، فورية على أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية»^(٤).

٥ - الوحي، باعتباره معطى مثالياً ومتجسداً لمساكنات مثالية، يضع الإنا المتتمي إلىه في مواقع العصانة والنامنة والمصومية، إلى مواقع المطابقة مثلاً. فلسافة الفاصلة بين الواقع والمثال، بين الأنا والأنا المثالي، ملغاة، وملغاة معها الحاجة إلى التقدم والنمو فالواقع هو سلفاً كل ما يمكن أن يكونه وكل ما يجب أن يكونه، والأنا هو مقدماً كل ما يمكن أن يصير، وهذه الهوية المثالية تعترف والنامية الترجسية على وتر واحد. فالأنا، ككل مثال، معتزلة بذاته، مكتف بذاته، متعال على الصورية، منعت من القوانين المبرمان والكلان. ومن هنا يلغى منافع العلوم الإنسانية التي لا تستطيع أن تتعاطى وإياه - ذلك هو معنى كونها علمية - إلا في محدوديته، لا في مطلقيته. وفي مقدمة المناهج المرفوضة المنهج التاريخي، كما كنا رأينا. ولكن كذلك المنهج التحليلي والمنهج الموضوعي ومنهج الأثر والتأثير فجميع هذه المناهج موسومة بميسم «الذاتية العلمية». لأنها منالغضة تماماً لموضوع البحث، باعتباره صفاً مثالياً وشرافاً موهوباً وظاهرة معنوية، على حين أن تلك المناهج «مادية»^(٥) جميعها ويعتري إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي»^(٦). والصل أن الفكر (نقرا هنا: الوحي) غير قابل للرجاع إلى غيره، فالفكر، لا التاريخ ولا الطبيعة ولا الواقع، هو مصدر ذاته. ويتعبير آخر باتت مألوفة لدينا دلالة، الفكر هو والد ذاته بذاته. وهو مُنطِق الأشياء في عالم الأشياء المصمتة. وإذا، فإن المنهج التاريخي الإرجاعي قد يكون أكثر المناهج إيذاءً للأن وجرحاً له. قد «المنهج التاريخي يقضي على وحدة الظاهرة واستقلالها، ويرجعها إلى عناصر مادية وعوامل تاريخية» مع أن هذه العناصر المادية إن هي إلا حوامل للفكر وليست مصدراً لموضوعاته»^(٧). والمنهج التاريخي يقوم على التفكير العلني، في حين أن موضوعه، الذي هو «وحي» يتصل إلى حضارة، وموضوع مثالي يتحول إلى علوم مثالية، يقتضي أن يجري تفككه ببساطة والتفكير

المهموي؛ فعلى حين أن التفكير العليّ يعتبر الموضوعات الفكرية مطبوعات والعوامل التاريخية علماً، فإن التفكير الماهوي يعتبر موضوعات الفكر مستقلة ويتعامل معها كمشروعات مستقلة أو كما هيأت أو كعناصر^(٣٠). وإن تكن علة رفض المنهج التاريخي هي ما يشكك من خطر هل استقلالية موضوعه الماهوي ومثاليته المتماثلة، فإن علة رفض المنهج التحليلي هي ما يملته من خطر على وحدة هذا الموضوع وعلى مشمولية تركيبه كبناء نظري كلي. وهنا نفهم أن يكون التحليل، كالاختزال، والإرجاع، مصدر انجراف للتعامية الفرنسية. فهذه إذ تتصور كبركة إسقاطاتها، وهنا حضارة الوحى، على أنها، على مثال نمط كينونتها الواحدة الكلية، «وحدة عضوية واحدة»^(٣١)، لا تتصور التحليل إلا على أنه تحليل تجزئى، من شأنه أن يهضي على بناء الظاهرة ويهضي وجودها^(٣٢). بل أكثر من ذلك، فالتحليل «تفتيت وسحق»، ووظيفته بالتالي هي التدمير لا المعرفة، فمسلماً عن أنه تدمير كلي يستهدف من خلال الجزء الكل، ويعبر في الغالب، وبمطريق لا شعوري، عن «رغبة دفينية في الهدم، وللغضاء على الطابع الكلي الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التي قامت أيضاً على وحي كلي شامل»^(٣٣). وهذه النزعة الواحدة الكلية هي التي تتحكم أيضاً، من موقع تخييل كلية القدرة، برفض منهج الأثر والتأثر فيبعد المنهج التاريخي الذي يذلل الظاهرة المثالية بإرجاعها إلى عناصر تاريخية ومادية، ويعد المنهج التحليلي الذي يفتت الظاهرة المثالية بإرجاعها إلى أجزائها المكونة لها، بإعوم منهج الأثر والتأثر بالمهمة الباقية، وهي القضاء التام على ما تبقى من الظاهرة مفرغاً إياها من مضمونها، ومرجعاً إياها إلى مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى^(٣٤). والتحليل النرجسي لرفض هذا المنهج لا يهضي نفسه؛ فخطأ هذا المنهج هو تفرغ الثقافة المدروسة من مضمونها، وإرجاع الدأخل إلى الخارج، والقضاء على جنتها وإبداعها^(٣٥). والواقع أن الأنا النرجسي، باعتباره أنا كلياً UN MOI - TOUT، لا يهضي للعلة قدرته بالكل من قانون «الكل أو لا شيء»^(٣٦). فهو إما أن يكون أو لا يكون، بل إن هذا الكائن الهاملي يصرف فعل الملك L'AVOIR مع فعل الكون L'ÊTRE. فإن يكن أو لا يكون تعني عنده، كما يشير عريان قصة بدعية لهنغواي، أن يملك أو لا يملك، ولكنه إذ يحول على هذا التحول فعل الوجود إلى فعل محاسبة، لا يتخلل من ذلك من مبدأ «الكل أو لا شيء»، فكل خسارة جزئية هي في نظره خسارة للكل، وكل ربح للجزء لا بد من ربح كلي، ومن هنا استقامته لوضع ميزانية تقوم على الإثبات المطلق أو النفي المطلق؛ فهو لا يدين لأحد بشيء، وما من أحد إلا ويدين له بكل شيء. وعندما يكون بيت القصيد هو نفي المديونية، فإن ميزان الأثر والتأثر يُطلق من العمل ويوصم بعدم الصلاحية ويُدمغ بأنه منهج «استشرافي»، أي مشبوه الذنية والقصد شعرياً ولا شعرياً، ولكنه - وكما سنرى لاحقاً - يستعيد كامل صلاحيته ويصعد إلى الاشتغال بسلامة متازع عندما يكون المطلوب إثبات الدائنية. وهكذا، فإن ذلك المحرك لكلية القدرة الذي هو الراشد المرتد مطلقاً لا يكفيه أن يرتع في وهم كونه والد ذات بذاته، بل أيضاً بأنه والد غيره، ولا سيما إذا كان هذا الغير هو الغريم الذي منه جاء الجرح النرجسي، أي في الحالة التي نحن في صددنا الغريم، سائق الحضارة الحديثة وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة مطولة. ولكن بانتظار ذلك لا يعسر علينا أن نهتدي إلى القسم المشترك الذي يوجب، من وجهة نظر وهم كلية القدرة، رفض المناهج الثلاثة: المنهج التاريخي والمنهج التحليلي ومنهج الأثر والتأثر. فكل جرم هذه المناهج إنما معرفي، أي أنها تتماهى مع الظاهرة المدروسة من منظور واقعي لا شعوري، وأنها لا تؤخذ في وهم الكل المفارق لأجزائه، ولا تعترف بالواقعية التركيب إلا بقدر صلاحية التحليل، وترى في الموضوعية خير ضامن للدائنية. وبما أن وهم كلية القدرة يعاوم أيضاً على كبح شعري، فلا غرو أن يلتزم برفض للمناهج المعرفية الموضوعية، أي المناهج التي تتماهى مع الكائن كما هو كائن عليه، وليس فقط كما يعتقد أنه كائن عليه، ويالمدى إلى الاستغناء عنها جميعها بمنهج ذاتوي محض، أي منهج يعكس المعادلة ولا يأخذ إلا مقايير سوى إعتقاد الكائن وليس كينونته. وتلك هي، في نظر صاحب مشروع «الفرات والتجديد»، فضيلة ما يسميه بالمنهج الشعوري. لا شيء في العالم الخارجي يمكن إدراكه ومعرفة إلا من خلال الشعور. فالشعور هو موطن المعرفة والوجود معاً لأنه هو ذاته معرفة ووجود. فهو الذات العارفة وهو الوجود الإنساني في آن واحد. نحن ما نشعر به، والعالم هو ما نشعر به، وعلماً نتيجة لشعورنا بالعالم، ووجودنا بوجود العالم هو ما نشعر به. فالبدائية بالشعور بدائية يقينية لا تسبقها بداية أخرى^(٣٧). وهذه الجملة الأخيرة لا تدع مجالاً للشك، فالشعور وحي آخر لأنه هو الآخر منطوق بد يقينية ليس قبلها شيء، وكل شيء بعدها يكون من خلالها^(٣٨). ومع أن هذه المحاولة لتأسيس كوجيتو جديد على الشعور تمت بصلبة قريبي مباشرة - وحتى حرفية - إلى الفينومينولوجيا الهوسرية، فإن داليتها تبقى نفسية أكثر منها فلسفية؛ فليس لوهم كلية القدرة من ملكوت ممكن غير الشعور لأنه في الشعور نصيب يمكن للوهم أن يحظى بهوم الوجود.



- (١) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٤٦.
- (٢) نقلاً عن سارة كولمان، فيتشله والمسرح الفلسفي، سلسلة ١٨/١٠ (باريس، ١٩٧٩)، ص ١٥١.
- (٣) جيسد مباحث بيلاجيه راجع: ملتون شوبيل وجين راف، بيلاجيه في الصف: Plagot in the Classroom (الولايات المتحدة: منشورات بازيك بوكس، ١٩٧٢)، والترجمة الفرنسية بعنوان: بيلاجيه في المدرسة: Plagot à l'école (باريس: منشورات دوليف/غوتتييه، ١٩٧٩).
- (٤) نقلاً عن: كولمان، المصدر نفسه، ص ١٤٥.
- (٥) الأفكار التي طورها هذا هي بمثابة تركيب لنظريات ثلاثة ممثلين متميزين لتحليل النفسي ما بعد الفرويدية: جانين شاسيفي سميغل، ولا سيما في كتابها: نقلاً عن: دراسة تحليلية نفسية في مرض الخلقية (باريس: منشورات تشي، ١٩٧٥)، وجورج مانديل، ولا سيما في كتابه: الفرد على الأب. مفضل إلى التحليل النفسي الاجتماعي، ط ٥ (باريس، مكتبة باير الصغرى، ١٩٦٨)، والانتروبولوجيا الاختلافية: نحو انتروبولوجيا تحليلية نفسية اجتماعية (باريس، منشورات باير الصغرى، ١٩٧٢)، وراينر لورناري، الجنسية التناسلية والثقافة (١٩٧٦).
- (٦) اه هو بالتحريف كل ما لا يستطيع الإنسان أن يكونه، وهذا هو «الإسقاط بالمعنى الفرويدية للكلمة. وبما يلت النظر في هذا المصدر أن المسيحية، التي تتميز عن سائر الديانات السماوية بكونها ديانة إين أكثر منها ديانة أب، تتفرد أيضاً بتأسيس عبادة حقيقية لـ «الطفل الإلهي». ورمزية المذبح تقول كل المغاربة التي تحكم وجود الطفل من جهة أولى البقر والخراف التي تدله الوليد بأنفسها، ومن الجهة الثانية ملوك المحوس الذين يخرون له سجداً: أي من جهة أولى، وعلى الصعيد الواقعي، تسمية مطلقة (وطويلة الأمد) للرعاية التي يمكن أن يوفرها العالم المحيط ومن الجهة الثانية، وعلى الصعيد الاستهامي، كلية قدرة تضع هذا الطفل عينه في مقام ملك الملوك.
- (٧) أو ذلك النموذج الأول لكل قانون الذي هو تمثيل للمحارم.
- (٨) لورناري، الجنسية والثقافة، مترجم عن الإيطالية (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠)، ص ١٦٤ و١٦٥.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (١٠) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١١٥.
- (١١) كرين كان من حق وانتيفرنا كانت على حق، وفي هذه الحقبة المتبادلة يكن جوهر الصراع التراجيدي. فالدراما هي في الغالب صراع حق ضد باطل، ولكن في التراجيديا وحدها - وهذا سر عظمتها - الحق يقارع الحق
- (١٢) نقول في الغالبه تحفظاً كما تتقني أصول الممارسة العلمية.
- (١٣) لا بد هنا مع ذلك من تقييد. فهذه القاعدة، البينية في التحليل الأخرى على جبل مبدأ اللذة ومبدأ الواقع كما سنرى، لا تصدق إلا على الموجودات التي تشكل، من جهة انتماؤها أو ملكيتها، امتداداً لوجود من يمارس لعبة التناقض. أما بالنسبة إلى الموجودات «الغريبة» التي لا يعود ملكها إليها، فإن الآلة تنقلب. فعندها يغدو المهجور هوذا التلل الواقعي والاعتبار المعرفي، بينما يغدو المحذور هو للقبائل الهذلي ذلك الموجود الواقعي المهجور.
- (١٤) شواهد الأفلاكي من: الرد على الدهريين، ص ١٣١، ١٣٥، ١٤٠. نقلاً عن حسن حنفي، في فكرنا المخلص، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١٠٣.
- (١٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٧.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢. وللاحظ بالمناسبة أن كلية القدرة لا يطيب لها أن تتأمل نفسها إيديولوجياً إلا في مراة الوجدانية، لأن الاختلاف أو الجدل أو التعدد يستتبع من قبلها على أنه حد وانتقال.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (١٩) وقد كان كل فلنا حتى الآن أنه يفرضه!
- (٢٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٤٨.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

المحققون العرب والترات

- (٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
- (٢٤) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٤.
- (٢٥) لسنج، في تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٢٤.
- (٢٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٩. ونلاحظ بالمناخية أن النص يجعل من الحضارة العربية الإسلامية نموذجاً أيضاً لحضارة تكونت بالتفاعل مع الحضارات الأخرى. وهذا إقرار شين ستكون لنا إليه عودة لاحقاً.
- (٢٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢١.
- (٢٨) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١: المعتقدات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ١٩٤.
- (٢٩) المصدر نفسه، مج ١، ص ٨، ١٠، ٢٠٩، ٢١١، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٩٥.
- (٣٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٨.
- (٣١) لسنج، في تربية الجنس البشري، ص ١٤٩.
- (٣٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩. هل من حاجة للتذكير بأن حسن حنفي كان رفضاً، في نص سابق، أن يكون دور الفكر «القيام برسالة مملأة ومعرفة مسبقاً كما هو الحال في رسالة الأنبياء» (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٥).
- (٣٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٤.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (٣٥) لسنج، في تربية الجنس البشري، ص ١٥٩.
- (٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
- (٣٧) المصدر نفسه، ومولف حسن حنفي التيميري - التلخاخي هنا يستحضر إل ذمناً واقعة مشهورة من وقائع المكر التاريخي. حادثة التحكم في عهد رابع الخلفاء الراشدين. فقد كان كل فلان أن مأخذ حسن حنفي على لسنج أنه لم يكن جذرياً بما فيه الكفاية في نزعة التنويرية ولم يمش إلى الحد الذي مضى إليه التنويريون الفرنسيون مثلاً في موقفهم من الدين. ولكن عندما يقدم لسنج خطوة إلى الأمام في النزعة الجذرية وينتهي إلى ما يشبه القول بأن عقائد الدين المسيحي خرجت من الإنسان والتاريخ وليس من الله، فإن حسن حنفي، يهتل الفرصة لا ليعيبه وليجيبه تجذر موقفه، بل ليكرمه فملة عمرو بن العاص مع أبي موسى الأشعري حينما أيده في خلق صاحبه ليثبت صاحبه هو.
- (٣٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩٥.
- (٣٩) كما تد، يقدم لنا حسن حنفي بنفسه - في طور من أطوار «الهبوط الواقعي المضاد لطور «التخليق» الهلوسي - خرج نقد لمنهج الوحي والإشراق والمعرفة الدينية: «العقل في تراثنا الفلسفي كان قائماً على الإشراق، بالرغم من تأليه العقل، ووصف الله بأنه عقل وإعقل ومعقول، ونظرية العقول العشرة، والعقل الفعال.. مبدئاً للكون الأرض. فكل هذه العقول في حقيقة الأمر تحصل على معارفها من مصدر رباني، يأتي إليها من خارج الأرض، من العقل الفعال، وليس من النص أو المشاهدة أو التجربة. وقد أودع الله في هذا العقل الفعال كل العلوم والمعارف، فمنه يستقي الأنبياء نبوتهم، والفلاسفة رؤاهم، والصوفية إلهاماتهم، وفيه سُكِّر الوحي، وهو الذي سماه المتكلمون الألواح المحفوظة. وقد استمر الحال على هذا النحو حتى الآن. فأما بالمعرفة الدنيوية، وتصويرها مصادر المعرفة خارج النص والعقل في القلب والإلهام ومن البصيرة والنور الذي يقدسه الله تعالى في القلب... وأصبحت مهائلاً تتعدد من فوق قمم الجبال الشاهقة حيث تأتي الأفكار والانسان أقرب إلى السماء منه إلى الأرض أو في سفير الجبال بين المعابد في الوادي المقدس طوى. وأصبح مستقبل الأجيال يتحدد في فترة الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان أو بعد صلاة الاستخارة أو في معابد قديمة أو جديدة يتم بناؤها في الأراضي المقدسة مهبط الوحي ومكان تكليم الله. وأصبح الرئيس اللهم بديلاً عن المؤسسات السياسية والتخطيط القومي» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٣).
- (٤٠) قد يكون من المفيد هنا أن نذكر إلى أن تاريخ الأديان المظلم يقدم لنا نموذجاً بديلاً لرواية هائلة تجمع بين الفناء والمعلقة معاً، بين النسب الإلهي والتخلق الذاتي الشا إلى لدور الأب: فيسوع حيث به مريم عذراء من دور حل في رحمتها من روح القدس. وفي بعض الماثورات أن بولاً أيضاً حيث به أمه - وكانت هي الأخرى عذراء - من شعاع دلف إلى رحمتها من زهرة اللوتس المقدسة.
- (٤١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.
- (٤٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٠٩ - ٢١٠.
- (٤٥) تجدر الإشارة إلى أن مؤلفاً كان هو نفسه، في معرض نقده للشعار السلفي الداعي إلى «العودة إلى التبع»، قد أعلن،

هوامش الوظيفية التنسية للثقافات

بمراة، احتجاجة على تقليص التفكير إلى مجرد تفسير يعطي الصدارة للنص على الواقع، مما لا يدع للفكر من وظيفة غير التبرير، إلى حد جاز معه أن يقال إن الحضارة الإسلامية كلها كما يعرضها التراث القديم هي حضارة تفسيره

(مفتي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤).

(٤٦)

حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٨.

(٤٧)

حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٩.

(٤٨)

المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٤٩)

المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٥٠)

المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٥١)

المصدر نفسه.

(٥٢)

المصدر نفسه، ص ٩٩ - ١٠٠. وما تجدر الإشارة إليه أن هذه النزعة اللاإسمية، وبالتالي الخطئية، تعادى ظهورها لدى مؤلفنا، كما سنرى، من خلال تبنيه للنظرية القديمة القائلة بآبائه لا مسافة في الانساق. وحسبنا هنا أن نقيم موازنة مع ما كنا لاحظناه من أن الرؤية الجنسية القيتاسية للعالم تقوم أساساً على نزعة خطئية تكبر، كما ذكرنا، الفارق بين الأجيال والفارق بين الجنسين. ولا تميز الجزء من الكل، وتسمي الأشياء بغير أسمائها، وتخلط بين كل شيء، وعلى الأخص بين الأهلية الجنسية للتنظيم التناسلي وأهلية التنظيم القيتاسي، من خلال نظرية العضو الجنسي الواحد، الأبد، الكلي، المتعلق.

(٥٣)

حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٥٤)

حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٠.

(٥٥)

نعود إلى التذكير بأن «المادية» غالباً ما تعني في اللاشعور «التأنيث» بالمقابلة مع «الرجولة» أو «المعنوية» باعتبارها مبدأ مذكراً. والحال أن التأنيث، كما أوضحت جانين شاسغيه - سميجل، يتناول والمثال الأدبي للرجل (مقال الإنسان: دراسة تحليلية نفسية في مرض الخلقية، ص ٢٤٨).

(٥٦)

حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.

(٥٧)

المصدر نفسه، ص ٧١.

(٥٨)

المصدر نفسه.

(٥٩)

المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٦٠)

المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٦١)

المصدر نفسه، ص ٧٤. ولنالاحظ بالمنااسبة، ومن وجهة نظر سيكولوجية خالصة، أن هذا العظمة هو بطبيعته تركيبية بالمقابلة، مثلاً، مع العصاب الوسواسي الذي هو بطبيعته أيضاً تحليلي.

(٦٢)

المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٦٣)

المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٦٤)

نقر هنا بديننا لجبرار مائيل، في: الأنثروبولوجيا الإختلافية، سلسلة مكتبة بايو الصغرى (باريس، منشورات بايو

١٩٧٢)، ص ٢٨٥. العنوان بالفرنسية: Anthropologie Différentielle.

(٦٥)

حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٥.

(٦٦)

المصدر نفسه، ص ١١٦.

السؤال الذي لا مناص من أن يطرح نفسه الآن هو : لماذا هذا النكوص ؟ ما عوامله ؟ ما الذي أوجد هذه الحاجة إلى مفارقة حدود الانصراف في العملاق الجماعي ؟ إن جميع هذه الأسئلة ، وغيرها ، لا يمكن أن تلغز بجواب شاب إلا على صعيد السيرة الذاتية ، والحال أن حسن حنفي مفكر ، وليس روائياً . وهو لم يكتب بصورة مباشرة أية سيرة ذاتية . ولكنه ضمنً بالمقابل مؤلفاته شذرات ، أو ومضات بالأحرى من بعض وقائع حياته . وهذه الومضات شينة لنا للغاية ، ولكنها غير كافية على الإطلاق . ومع ذلك ، فإننا نشعر بأن الإجابة عن كل تلك الأسئلة ممكنة لأننا نشعر أيضاً أننا نستطيع قراءة مؤلفات صاحب مشروع « التراث والتجديد » كما لو أنها سيرة ذاتية . وبالفعل ، إن حسن حنفي يطمئننا في أكثر من موضع أن التراث قضية شخصية للكاتب ، وما ذلك فقط بمعنى أن التراث مخزون نفسي حي ما يزال يفعل في الوجدان ويوجه السلوك ، بحيث لا نملك إلا أن نشعر انتعاشاً إليه من خلال « نسبة لنا بضمير المتكلم الجمع في «ترائنا» إشارة إلى فعله فيها وخضوعنا لآثره »^(١) . وما ذلك فقط بمعنى أن التراث هو عامل تحديد الهوية الجماعية : « التراث أيضاً قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به ، وهو موصوف بنفس الصفة ، فهو « إسلامي » ونحن « مسلمون » ، والنسبة تشير إلى الحضارة أكثر مما تشير إلى الدين »^(٢) ، وتعني أننا والتراث من منطقة حضارية معينة ... التراث قضية شخصية نلزم بها ، وتختلف دراستنا عن دراستنا مثلاً للتراث الهندي أو الفارسي أو الصيني أو الغربي لأننا في هذه الحالة نكون مجرد باحثين ، في حين أننا في الحالة الأولى أكثر من باحثين بل نكون ملتزمين بقضية شخصية . تجديد التراث هو حياة المجدد نفسه ، وجزء من التحليل لشخصيته الوطنية من أجل التعرف على مكوناته النفسية . فتراث المجدد في نفس الوقت ذات وموضوع ، لأن موضوع البحث هو ذاته أي وجوده التاريخي في اللحظة الحاضرة بين الماضي والمستقبل^(٣) بل كذلك بمعنى أكثر شخصية بعد : فقضية « التراث والتجديد » لا ترتبط بالشخصية الوطنية للباحث فحسب ، بل كذلك بحياته الشخصية : « ولذلك تكشف المشاكل القديمة في شعور الباحث المعاصر كمشاكل شخصية في حياته ... ولذلك أيضاً كان « التراث والتجديد » تعبيراً عن الحياة الشخصية للباحث والمشاكل التي عرّضت له إبان العشرين سنة الماضية »^(٤).

إن هذا الاعتراف المدهش لا يدع لنا مجالاً للشك في أن قضية « التراث والتجديد » ليست قضية نظرية فحسب ، بل هي أيضاً قضية نفسية ، وإنها بصفتها هذه لا تدخل في مجال علم النفس الجمعي وحده ، بل في مجال علم النفس الفردي أيضاً ، وأتة من المباح لنا ولو جزئياً أن نتأولها على أنها سيرة ذاتية . وصاحب مشروع « التراث والتجديد » هو بنفسه من يبيع لنا ذلك حين يستعرض بإقتضاب في ختام مقدمة كتابه « من العقيدة إلى الثورة » العلاقة بين المسيرة الذاتية لمخروج « التراث والتجديد » وبين المسيرة الذاتية ، السياسية والمهنية ، لصاحب المشروع معرباً عن الأمل في أن يتوالى صدور أجزاء « التراث والتجديد » تباعاً ، وغائماً بالقول : « قد أشفعها جميعاً بسيرة ذاتية وقد أترك « التراث والتجديد » يحكي قصة حياتي »^(٥) . وفي الحقيقة ، أنه يندر أن نفع على باحث في التراثيات يتفد من موضوع بحثه بالذات ركيزة مباشرة لإسقاطاته النفسية على نحو ما يفعل صاحب مشروع « التراث والتجديد » . ولعل كل الشوط الذي قطعه معنا القارئ حتى الآن ، وكل الشوط الذي ما يزال عليه أن يقطعه معنا ، أن يوصلنا إلى مثل ما وصلنا إليه من اقتناع بأن قضية « التراث والتجديد » تقوم لصاحب هذا المشروع مقام « الرواية العائلية » بالمعنى التحليلي النفسي للكلمة .

وبالفعل ، وبالإحالة إلى سؤالنا ، يبرهن التحليل النفسي السيرة الذاتية بعوامل ثلاثة : ١ - البنية النفسية أو الأعمام الداخلي ، ٢ - الواقع الموضوعي أو العالم الخارجي ، ٣ - العلاقة الترميزية بين الحدين . فأكثر حالات النكوص نموذجية هي تلك التي تتضمن فيها العوامل الثلاثة : ١ - قابلية كبيرة

حالة تشخيصية. إنزواجية العقل في كتابات حسن حنفي

للانجرار على صعيد البنية النفسية الداخلية ، ٢ - جارجية كبيرة على صعيد الواقع الخارجي الموضوعي ، ٣ - خلل في ترميز العلاقة بين الداخل والخارج . والحال أن الشواهد التي نستطيع استقراءها من كتابات صاحب مشروع « التراث والتجديد » ترسم لنا اللوحة المثلثة الوجه التالية : ١ - من الداخل تضخم كبير في الأنا يجعله ذا حساسية مفرطة من حيث القابلية للانجرار ، ٢ - من الخارج عالم جارج إلى أقصى حد نرجسياً لأنه عالم تفوق ملحق لحضارة بعينها هي الحضارة الغربية على جميع أشكال الحضارات والثقافات الأخرى التي قبض لها أن ترى النور منذ فجر التاريخ وحتى اليوم ، ٣ - بين الداخل والخارج علاقة ترميز جنسي ، أي مقرونة على أنها علاقة تأنيث وخصاء بكل ما يترتب على ذلك من خفض في القيمة بالنسبة إلى الذات في مجتمع ما يزال محكوماً - ربما حتى نخاع العظم - بسلم قيم الأيديولوجيا الأبوية .

١ - تضخم الأنا

إن أقدم ما نملكه من شذرات عن الحياة الشخصية لحسن حنفي بقلمه يتمثل بتلك الهوامش التي ذيل بها مقاله عن عثمان أمين ، أستاذه في السنتين الثالثة والرابعة (١٩٥٥ / ١٩٥٦) من الدراسة في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وهو المقال الذي كتبه بمناسبة بلوغ رائد « الجوانية » السبعين ببعاً والذي جعل عنوانه : « من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي » وأعاد نشره في كتاب « دراسات إسلامية » الصادر عام ١٩٨٢ .

يروي حسن حنفي الواقعة التالية . « أذكر ، ونحن طلاباً ،^(١) بعد إحساننا بأن الأستاذ يرجع كل شيء إلى محمد عبده إنني كتبت له مرة على السبورة قبل أن يدخل : « أحب محمد عبده ولكن حبي للإسلام أعظم »^(٢). وهذه الجملة الأخيرة ، على براعتها الظاهرية وعلى عمقها الجذلي ، تحمل من وجهة النظر التي تعيننا هنا دلالة خاصة . وأمرنا معها كأمر إسحق عندما اختلط عليه ، وقد عمي ، أمر ابنه يعقوب ، الذي ارتدى قروء أخيه عيسو ، فقال : « المجلس ملمس عيسو ، ولكن الصوت صوت يعقوب » . ويدون أن توجه تهمة الانتحال المقصود إلى أحد ، نرانا نجيز لأنفسنا بدورنا القول : « القلم قلم حسن حنفي ، ولكن اللسان لسان أرسطو » . فالقارئ يذكر ولا بد أن أرسطو هو القائل تلك القولبة المشهورة في تاريخ التعليم الفلسفي : « أحب أفلاطون ، ولكن حبي للحق أعظم » . ومرة أخرى نقول : إن ما يعيننا هنا ليس الانتحال ، مقصوداً كان أم غير مقصود ، بل ما تتم عنه تلك العبارة المكتوبة على السبورة من طاقة أو من رغبة بالأحرى في التماهي مع أرسطو ، لا من حيث هو أرسطو ، بل بصفته من كبار الأبناء المؤسسين للعلم الفلسفي . والرغبة في التماهي تبقى على كل حال مشروعة ما دامت المسافة بين الواقع والمثال ، بين المتماهي والمتماهي معه ، محفوظة . ولكن المشكل مع حسن حنفي أنه يميل ، تحديداً ، إلى إلغاء هذه المسافة . فعندما تقدم في السنة الجامعية الرابعة بمذكرة عن الأخلاق ، نالت المذكرة استحسان الأساتذة ، وقال أحدهم - وهو زكريا إبراهيم - مادحاً ومدايحاً على طريقة كثرة من الأساتذة الجامعيين في مثل هذه الحال : « هذا برجسون » . فما كان أيضاً من حسن حنفي إلا أن كتب : « فعرفت أنني إقبال وبرجسون »^(٣) . وفي الهامش نفسه يتلصص حسن حنفي شخصية كاميلو توريز عندما يكتب قائلاً : « شئت كتابة هذه الدراسة الجادة دون إضافة في الذكريات تطويراً مني للجوانية ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق ، وخير ذكرى هو ما تحول إلى علم دقيق ، فـ « لاهوت الثورة » ، وهو ما عرفت به حتى الآن ، إن هو إلا تطوير « للجوانية »^(٤). والعجيب أنه عندما كتب مقاله المطول عن مؤسس لاهوت الثورة بالذات ، يعنون « كاميلو توريز القديس الثائر »^(٥) ، لم يأت بذكر تعبير « لاهوت الثورة » ولا مرة واحدة . ولكن سلسلة التماهيات لا تقف عند هذا الحد : فأخر جملة في الهامش إياه تجعل من حسن حنفي ، بقلمه ، آخر حلقة في سلسلة الحركة الإصلاحية « من الأفغاني إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرزاق إلى عثمان أمين ثم إليّ » ، دون ما فخر أو ادعاء^(٦) . وحفاً ، إن العبارة لا تظلم من تواضع نظر إلى أنها تتحدث ، على الرغم من كل شيء آخر ، عن حلقات في سلسلة . والحال

أن السلسلة نفسها تُقطع في نص آخر لحسن حنفي لتجعل منه هو نفسه صلة وصل يزيدنا تفرداً وتألّفاً كونها تصل ما انقطع لا ما اتصل ! فممن أن « ألف ابن تيمية (٧٢٨ هـ) » نقد مراتب الإجماع » ينقد فيه كتاب ابن حزم ... وكتب ابن القيم (٧٥١ هـ) « المقياس في الشرع الإسلامي » مضيقاً على كتاب ابن تيمية بعض الأمثلة ، الفقهية ، انتهى التأليف في علم أصول الفقه وتحول إلى كتب جامعية أو أزميرية تكرر القدماء دون أية إضافة جديدة حتى ظهور « مناهج التفسير ، محاولة في علم أصول الفقه » باللغة الفرنسية ^(١) لمؤلف هذا المقال عام ١٢٨٥ هـ (١٩٦٥ م) معيداً بناء العلم كنظرية في الشعور : الشعور التاريخي ، الشعور التأملي ، الشعور العملي ^(٢).

على أن التماهي مع العظماء ليس هو الشكل الوحيد لإخراج عقدة تضخم الأنا . ففي « الرواية العائلية » التالية ، وهي كما سنرى من النبل والعظمة في منتهاهما ، يأخذ تضخم الأنا ، على العكس ، شكل معارضة ومناقضة للعظماء ، ولكن من موقع الند للند بطبيعة الحال ، وتحديداً ، وكما تلقى أصول اللعبة الأدبية ، من موقع الند البنوي للند الأبوي : « إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه للفلاسفة آخرين . فقد كان سقراط فيلسوفاً لأنه أنجب أفلاطون ، وكان أفلاطون فيلسوفاً لأنه أنجب أرسطو ، وكان ديكارت فيلسوفاً لأنه أنجب الديكارتيين ، وكان كانط فيلسوفاً لأنه أنجب الكانطيين ، وكان هيجل فيلسوفاً لأنه أنجب الهيجليين ، وكان هوسرل فيلسوفاً لأنه أنجب الهوسرليين . وإن فيلسوفنا الذي نقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعاً فيلسوف لأنه أنجب حتماً « الجوانيين » . ينبغي البشر القانون الأبداء ، وينجب الفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم . وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة . ولا يهم في هذا التوالد أن يكون الأبناء من نوع الآباء ، فعظمة التوالد في توالد النفيض . إن عظمة أرسطو تأتي من معارضته لنظرية المثل عند أفلاطون ، وعظمة سبينوزا تأتي من رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارت وتطبيقه منهج الوضوح والتميز في الدين والسياسة ، وتتجسد عظمة الفلاسفة بعد كانط في رفضهم الشيء في ذاته ومحاولتهم التعرف عليه ، كما تتمثل عظمة ماركس وكيركجارد في قلبهما المنهج الجدلي رأساً على عقب وكشفه في الطبيعة والوجود . وإن عظمة الهوسرليين لتتمثل في إصدارهم أحكاماً على الوجود بعد أن وضعه استاذهم بين قوسين . فالاستمرارية التاريخية وأنساب الفلاسفة ليست طولية انسيابية وإلا كانت تبعية وتقليد ، بل هي معارضة ومناقضة وقلب للأمر رأساً على عقب . وبالتالي يأخذ التاريخ حركته الطبيعية ، ويشق مساره الجدلي ، ويصبح الأعلى والأدنى ، المثال والواقع ، واجهتين لشيء واحد ... فلا عجب أن يخرج من بين الجوانيين من يقلب الجوانية رأساً على عقب باسم الجوانية ، وتطوراً لها ، ونقلها من مرحلة تاريخية ، مرحلة الآباء المؤسسين ، إلى مرحلة تاريخية أخرى ، مرحلة الأبناء المطورين . فالجوانية رسالة لعدة أجيال قادمة ، إن لم تكن المشروع الفلسفي لكل حضارة وهدف الإنسانية السعيد ، ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التي تمر بها كل حضارة ، وإلى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف . إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس المنوال دون تبعية أو تقليد ... فالاجتهاد في الجوانية تأصيل لها من الجيل الثاني بعد أن أسسها رائدها الأول ^(٣) . هكذا نجد أنفسنا هنا أمام ما يصح أن نسميه بأنه رواية عائلية صغرى داخل تلك الرواية العائلية الكبرى التي هي قضية « التراث والتجديد » . ولنلاحظ بادئ ذي بدء أن هذه الرواية العائلية الصغرى والبديعة - لنقرر بذلك - هي رواية نشائية القطب ، لا ثلاثية ، إذ أن الآباء الفلاسفة يلدون الأبناء الفلاسفة بدون وساطة الأم . فالأنوثة ، حتى في شكل الأمومة ، هي عامل تسهيل يمنع شفتي الجرح النرجسي من الالتئام ، أو عامل واقعية يمنع هؤلاء العظمة من الاشتغال . ثم إن توالد الأبناء الفلاسفة من الآباء الفلاسفة بدون وساطة الأم يعني أن الخصوبة مبدأً مذكور . وقد دلت دراسات كارين هورني وآخرين ، بالفعل ، أن الحسد الإنجابي لدى بعض الرجال تجاه النساء يعادل الحسد القضيبى لدى بعض الإناث تجاه الذكور ^(٤) . فالقدرة على الإنجاب هي قدرة فعلاً ، ووهم كلية القدرة لدى الرجل لا بد أن يشمل ، في ما يشمل ، القدرة على الإنجاب وإلا انتفت كلية القدرة . ومن جهة ثالثة ، فإن توالد الأبناء الفلاسفة من الآباء الفلاسفة بدون المرور برحم ^(٥) يعني أن

حالة تشخيصية: إنعواجية العقل في كتابات حسن حنفي

الخصوبة هنا هي خصوبة فكرية أو روحية ، على العكس من الخصوبة الطبيعية التي هي خصوبة جنسية أو مادية . والحال أن «الروح» كمبدأ سماوي للمفارقة والمجازة يقدم لهذه العظمة ركيزة لا تستطيع أن تقدم في مثل سموها «المادة» التي هي مبدأ أرضي للمباطنة والمحاجة . زه على ذلك أن السلسلة الروحية ، خلافاً للسلسلة المادية ، تحتكر - مع الآلهة - امتياز الظلود . فإبناء البشر فاقن منهم ، بينما إبناء الفلاسفة خالون كآبائهم . وعلى كل حال ، فإن القطب في سلسلة الفلاسفة الآلهية هذه هو الإبن وليس الأب . فالأب لا مرجعية له بالإحالة إلى ذاته ، بل معيار وخصويته ، الابن الذي ينبجيه . بل لكان هذا الاستلاب للآبوة لحساب البنية لا يكفي - ولا ننس أن من يتكلم في النص هو «أبن» - لذا يعزز باستلاب ثان مواز : فعظمة الأب لا تكمن في عظمة الابن فحسب ، بل إن عظمة الابن تكمن في نقض عظمة الأب . فإذا كان الأب عظيماً مرة واحدة ، فإبن الابن عظيم لمرتين : مرة بهدمه ما ابتناه الأب ، وأخرى بما يبتنيه لحسابه الخاص^(١) . والأصالة لا تكمن في التأسيس بقدر ما تكمن في التطوير . فمعيار أمالة السلف تطويره من قبل الخلف . وهذا كله بعد من حيث التصور النظري لرواية الأصول . أما إذا جئنا إلى شجرة العائلة بالمعنى العيني للكلمة فنجد أن سلسلة النسب التي يمثل «الأب» عثمان أمين و«ابنه» حسن حنفي آخر حلقاتها تضم كلاً من سقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارط وسبينوزا وكايط وهيجل وماركس وكيركفارد وهوسرل . وكأن اتصال الطلقة الأخيرة - وهو اتصال بالوهم والاستيهام طبعاً - بكل سلسلة أولئك الآباء العظام لا يسبغ عليها القدر الكافي من العظمة ، لذا يُفرد لها ، حتى وهي حلقة في سلسلة ، مكانة مميزة : فالجوانية «رسالة لعدة أجيال قادمة ، إن لم تكن المشروع الفلسفي لكل حضارة وهدف الإنسانية البعيد» . والعجيب في هذا التضخيم الهذائي للجوانية أنه يتم برسم «الابن» أكثر منه برسم «الأب» : فما عثمان أمين بفيلسوف إلا لأنه «أنجب حتماً الجوانيين» . وهنا تستوقفنا كلمة «حتماً» فهذه اللفظة تضعنا لا على مستوى الكينونة ، بل على مستوى وجوب الكينونة أية ذلك أن الفيلسوف الابن الذي أنجب الفيلسوف الأب لم يكن بعد فيلسوفاً إلا بذرية على حد تعبير الفلحة الفلسفية للعصر الوسيط . وبما أن بذرة الشيء تتضمن سلفاً كل إمكانيات تطور الشيء ، فمن الممكن إذن اعتبار بذرة الشيء وكأنها هي الشيء نفسه ، واعتبار من لم يصير بعد فيلسوفاً وكأنه صار فعلاً فيلسوفاً لأنه سيصير حتماً فيلسوفاً . فكذلك تقضي حتميته البذرية . وكل هذا الاستدلال الجدي ، الذي هو من اللطافة في منتهاها ، تلي ضرورته الواقعة البسيطة التالية : فمع أننا لا نعلم على وجه الدقة تاريخ كتابة المقال الذي نحن بصدد ، لكننا نعلم بالمقابل أنه كتب بمناسبة بلوغ «مؤسس» الجوانية السبعين ربيعاً؛ وبما أن عثمان أمين قد ولد عام ١٨٩٩ فلنا أن نقدر أن «التحية» الموجهة إليه كتبت عام ١٩٦٩ ؛ والحال أنه حتى ذلك العام لم يكن «مطوّر» الجوانية قد كتب أباً من كتبه الرئيسية : لا «قضايا معاصرة» بجزءه عن «الفكر العربي المعاصر» (١٩٧٦) وعن «الفكر الغربي المعاصر» (١٩٧٧) ، ولا «التراث والتجديد» (١٩٨٠) ، ولا «دراسات إسلامية» (١٩٨١) ، ولا «من العقيدة إلى الثورة» (١٩٨٨) . وهكذا تتضمن الكينونة البذرية مع الكينونة السلسلية لتتقيا بوم العظمة إلى مصاف اليقين : فالتلق الذي يحكم تطور البذرة إلى ثمرتها ، والسلسلة إلى حلقاتها - ولا سيما آخرها - منلق حديدي غير قابل للخرق . وهذا هو أصلاً معنى القدر . والعظمة لا تتعمل نفسها بلغة أقل نبلاً من لغة القدر .

لكن كيف يتفعل القدر ؟ كيف يصبح مصيراً ؟ إن الشاهد التالي - وهو لا يقل عن سابقه إدهاشاً - يفتح إمكانيات جديدة للإجابة : فتحت عنوان موضوعي للغاية «دور الفكر في البلاد النامية» ، يتابع حسن حنفي سرد ما يمكننا اعتباره سيرته الذاتية : «لقد أن لنا الآن أن نبحث عن دورنا في مجتمعاتنا . وإن كثيراً من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها لناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحد الذي علينا القيام به . والغرض من هذا المقال توضيح هذا الدور حتى يمكننا بعد ذلك ملأ^(٢) هذا الفراغ الذي نشعر به أمام واقعنا الذي يتطلب مفكراً يعي القديم ويرى الجديد ، وينقل الحضارة من مرحلة إلى أخرى ، كما فعل ديكارت في الحضارة الأوروبية عندما نقلها من العصر الوسيط إلى العصر الحديث . ولا

المفكرون العرب والتراث

يعني الدور هنا الوظيفة التي على المفكر القيام بها باعتباره موظفاً إيديولوجياً في مجتمعه ، بل يعني المهمة التي يأخذها المفكر على عاتقه إحساساً منه بالمسؤولية الوطنية ... وهي رسالة مشابهة لرسالة الأنبياء في التنظيم والقيادة . الرسالة هي ما يقصده فيبر بالمعنى الثاني لكلمة BERUF أو ما يقصده فشتة بكلمة BESTIMMUNG ، أي قدر ومصدر ... ولم نقل المفكر في صحيفة الجمع لأن المفكر أندر من الندرة . وقد يكون في المجتمع كله مفكر واحد إن وجد ، فالعصر لا يتحمل أكثر من مفكر ويكون هو المفكر بالف ولام التعريف . فعصر ديكرت كان به مفكرون ، وكل منهم يحاول أن يقوم بنفس المهمة ، التي قام بها ديكرت . ولكن لم يكن هناك إلا ديكرت واحد . تظهر في كل عصر إرمصاصات للفكر . ولكن المفكر هو الذي يعبر عنه ويعطيه الصياغة العلمية ^(٣٤).

إن النص لا يدع مجالاً للشك : فالمطلوب الآن ، بعد أن تم بناء السلسلة ، تحليلها . فحلقة الآين حلقة طيعية ، لا حلقة اتصال . وما التطوير في حقيقته إلا إعادة تأسيس . وعرض الفكر لا يتسع إلا لتاج واحد . كما في كل وراثاة ملكية ، فإن « عاش الملك ا » هي دوماً بمثابة تكريس لسفاهة : « مات الملك ا » . وإذا لم يمت الملك الآب من لقاء نفسه ، أو إذا استغرق وقتاً أطول مما ينبغي ليموت ، ففي وسع الملك الآين أن يعطي جدل الوراثة ذاك قوة دفع إضافية بتدخل إرادي من قبله . وفي مثل هذه الحال يتقلب المشهد أوديبياً خالصاً : فليس المطلوب بأقل من قتل الملك الآب الذي طعن في السن بيد الملك الآين الذي بلغ لتوه مبالغ الرجال . والرمزية الجنسية لا تخفي هنا نفسها : فالعرش والجاء إسمان لمسمى واحد ، فمن خسر واحدهما حقاً عليه أن يخسرهما كليهما ، ومن ربح واحدهما حقاً أن يربحهما كليهما . ومن هو المفكر إذن ؟ المفكر هو ذلك المواطن الفسيف الذي استطاع أن يعي تراث مجتمعه القديم وأن يرى واقعه المعاصر وأن يدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم تكون هي مهمة جيله ... وكان التاريخ قد حمله مسؤولية العصر . هو النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة أو الذي يفترهم من حال إلى حال . وهو الشباب أيضاً الذي تتوارف فيه كل مقومات الريادة من حماس وإقدام وشجاعة وبراعة وحسم ، ذلك لأن المفكر الشيخ قد أنهى عصره بعد أن تراكت عليه الأحداث وكثرت منه المساومات حتى أصبح من وجهاء القوم يبغى السلام وحسن الختام . فقد زمام المبادرة بطول العصر وأصبح البعض منهم مثال التعايش الرخيص الذي يحرص على لقمة العيش المترفة حرصه على حياته . فإذا تذر البعض منهم فلا يتجاوز هذا التذمر خارج جنبه ولا يتعدى حديث العالجز الذي لا حول له ولا قوة ^(٣٥).

ولكن هل المفكر «سالف ولام التعريف» ملك أو نبي ؟ إن النص نفسه ينزع إلى التوحيد بين الاحتمالين . فالمفكر هو تارة «النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة» ، وهو طوراً ؛ وعلى حد تعبير أفلاطون ، «الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك» ^(٣٦) . وفي الواقع ، يبقى في متناولنا معيار للتمييز : ففي طور عبادة العقل ، وهو الطور الذي كُتب فيه مقال «دور المفكر في البلاد النامية» ، يبدو الفيلسوف الملك مقدماً في المكانة على المفكر النبي ، وأقله لأن رسالته ليست «رسالة مملاة ومعروفة مسبقاً كما هو الحال في رسالة الأنبياء» ^(٣٧). ولكن في الطور التالي أو المناقض بالمقابل ، أي طور عبادة الوحي ، يبدو دور المفكر نبوياً بالأحرى . وفي هذا الطور تكثر الإشارات ، الضمنية أو الصريحة ، إلى أن «عصرنا مشابه لعصر الوحي القديم وقت نزوله» ^(٣٨) . وما تبطنه هذه الجملة تجهير به جملة أخرى تعود إلى الطور نفسه : «قد يكون من بيننا مجدد القرن الخامس عشر طيقاً لحديث المجددين : «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها» ^(٣٩) . بل إنه لا يتردد ، في نص لاحق ، في الجهر بأنه ، بشخصه ، هذا المجدد المنتظر . وإن قنع - في التصريح نفسه - بدور الفقيه دون دور النبي ، «أنا فقيه من المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس» ^(٤٠).

ولا غرو ، ما دام الآتا ينظر إلى نفسه بمثل هذا المنظار المكبر ، إلا يختل لنفسه من المشاريع إلا ما كان يناسب في حجمه تتعلق . وذلك هو تحديدأ شأن مشروع «التراث والتجديد» . فهو مشروع لإعادة كتابة - إعادة كتابة وليس فقط إعادة قراءة - التراث العربي الإسلامي برمته . وليس هذا فحسب ، بل - والكلام هنا لحسن حنفي - : «بعد أن انتهني من إعادة كتابة التراث الإسلامي سأحاول أن أعيد

كتابة التراث الغربي ، معطياً له حقه وليس أكثر ، لأننا أعطينا أكثر مما يستحق ، وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق ^(٣١) . وحسبنا أن نستعرض هنا الخطة العامة لهذا المشروع الجبار : فهي تتألف من ثلاثة أقسام ، إذ تضم ، علاوة على إعادة كتابة التراث العربي الإسلامي والتراث الغربي ، إعادة بناء الحضارتين بالرجوع إلى مصدرهما في الوحي ووضع نظرية جديدة في التفسير تكون «منطقاً للوحي» ، وغايتها «تحويله إلى علم إنساني شامل» ^(٣٢) . ود يشمل القسم الأول من «التراث والتجديد» ، وهو «موقفنا من التراث القديم» ، ثمانية أجزاء ، كل جزء خاص بعلم قديم ، ثم جزء تركيبي ثامن على النحو الآتي : الجزء الأول : علم الإنسِلُن ، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدي ... وهو أول العلوم الإسلامية ... وهو العلم الذي يمكن بواسطته سدُّ النقص النظري في واقعنا المعاصر . والذي يمكنه أن يمدنا بإيديولوجية عصرية ، تشتمل على لاهوت الثورة ولاهوت الأرض ولاهوت التحرر ولاهوت التنمية ولاهوت التقدم ... الجزء الثاني . فلسفة الحضارة ، وهو محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الإسلامية القديمة نتيجة لتقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة مع تناول ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة الأوروبية الغازية ... الجزء الثالث : المنهج الأصولي ، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي ... وقد يكون له ملحقات : الأول عن «الفقه الاجتماعي» أو «فقه الوجود» ... والملحق الثاني عن «الفكر الأصولي الفقهي» ... الجزء الرابع : المنهج الأصولي ، وهو محاولة لإعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني ... الجزء الخامس : العلوم العقلية ، وفيه تتم إعادة بناء العلوم العقلية الخمسة : علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه ... الجزء السادس : العلوم العقلية ، وفيه تتم إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وحساب وهندسة وفلك وموسيقى ... كما تتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة ^(٣٣) ... الجزء السابع : العلوم الإنسانية ، وفيه تتم إعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافية واللغة والأدب ... الجزء الثامن : الإنسان والتاريخ ، وهو محاولة لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها مع أساسين وحدة العلوم في التراث القديم ، ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد ... وإقامة نهضة شاملة تتمثل في إرهابات الإصلاح والإحياء ^(٣٤) . فإذا أتينا الآن إلى القسم الثاني . وهو الذي يتصل بـ «موقفنا من التراث الغربي» ، وجدناه «يشمل خمسة أجزاء ، كل جزء خاص بفترة حضارية معينة لحضارة ذات طابع تاريخي خالص لا مركز لها في الوحي إلا من حيث قوة الطرد الذي يمثلها لها ... الجزء الأول : عصر آباء الكنيسة ، وهو محاولة لدراسة نشأة الفكر الغربي في الفترة الأولى من القرن الأول حتى القرن السابع ^(٣٥) ... الجزء الثاني : العصر المدرسي ، وهو محاولة لتأريخ الفكر الغربي في مرحلته الثانية وهي العصر الوسيط المتأخر ... الجزء الثالث : الإصلاح الديني وعصر النهضة ، وهو محاولة لتأريخ الفكر الأوروبي إبَّان الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ... الجزء الرابع : العصر الحديث ، وهو محاولة لبداية تأريخ الشعور الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ابتداء من واقعة الكويجيتو .. الجزء الخامس : العصر الحاضر وهو محاولة لتأريخ الشعور الأوروبي في لحظته الأخيرة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ^(٣٦) . أما القسم الثالث والآخر ، وهو المتعلق بـ «نظرية التفسير» ، فإنه يهدف إلى التعبير عن «حقيقة الوحي ذاتها دون نظر إلى تحقيقاته في التاريخ» على خلاف القسمين الأولين اللذين «عرضا لحقائق الوحي كما ظهرت في التاريخ» . وهو ويشمل ثلاثة أجزاء طبقاً لوضع الوحي في التاريخ ... الجزء الأول : العهد الجديد ، وهو محاولة لتحقيق صحة الوحي في التاريخ ابتداء من مراحل الوحي السابقة على المرحلة الأخيرة ، أعني التوراة والإنجيل ... وهو مساهمة من البحث عن الوحي السابق لإعادة التحقق من صحته واستعمال مناهج النقل التاريخي - الشفاهي أو الكتابي - من أجل الوصول إلى درجة من درجات اليقين بالنسبة للتصويع الدينية ، مساهمة منا لأهل الكتاب في التعرف على كتبهم المقدسة تمحيصاً وفهماً وسلوكاً ، وفي نفس

الوقت يكون تحقيقاً للفروض الإسلامية الخاصة بها ، فروض التحريف والتغير والتبديل والاضفاء والزيادة والنقصان . وقد نشأ النقد التاريخي الأوروبي للقيام بهذه المهمة ، وانتهى إلى نفس الفروض الإسلامية ^(٣) ... الجزء الثاني . العهد القديم ، وفيه يتم تحليل العهد القديم (وفق المنهج النقدي التاريخي نفسه) ... الجزء الثالث . المنهاج ، وهو محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرّفها تراثنا القديم ، الكلاسيكية والفلسفية والفقهية والصوفية ، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها... فاليبحث عن « المنهاج » ^(٤) وهنأية « التراث والتجديد » وفيته الأولى ، محاولة للمشروع على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة ... يكون بمثابة الإيديولوجية التي يمكنها تظهير الواقع وتطويره ... وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتبل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجهاً لنا في كل كتاباتنا . وسيتم إخراجاه ابتداءً من نصوص الوحي ذاتها بلا حاجة إلى ثراث ويكون هذا هو جزءه الوداع ^(٥) .

وباختصار ، فإن مشروع « التراث والتجديد » يتألف من ثلاثة أقسام : الموقف من التراث القديم ، ويشمل ثمانية أجزاء ، والموقف من التراث الغربي ، ويشمل خمسة أجزاء ، ونظرية التفسير ، ويشمل ثلاثة أجزاء . وحتى نأخذ فكرة كمية عن ضخامة مثل هذا المشروع ، فسنسبنا أن نذكر أن الجزء الوحيد الذي صدر حتى الآن من هذه الأجزاء الستة عشر هو الجزء الأول الذي كان يفترض أن يصدر بعنوان « علم الإنسان » والذي أثار المؤلف - لأسباب يشرحها في المقدمة ^(٦) - أن يصدر بعنوان « من العقيدة إلى الثورة » ، وقد استغرق العمل فيه ، بتصريح المؤلف ، عشرة أعوام ^(٧) . وإذا علمنا أن كتاب « من العقيدة إلى الثورة » يقع وحده في خمسة مجلدات ، وكل مجلد في ستمائة صفحة ونيف - وهو لا يتناول من كل التراث القديم سوى علم الكلام - كان لنا أن نقدر مدى ضخامة المشروع : ثلاثة آلاف صفحة ونيف للجزء الواحد ، وما لن يقل بالتالي عن نحو خمسين ألف صفحة للأجزاء الستة عشر ؛ وهذا - كما هو واضح للعيان - مجهود ينوء به ، حتى من الناحية الكمية الضالصة ، العمل الجماعي للمجامع العلمية ومراكز البحث . وهذا يدون أن نتوقف أصلاً عند الناحية الكيفية التي تضعنا هي الأخرى ، على ما يبدو ، في مواجهة أنا متضخم ابتلع كل شيء بما فيه حدوده ، إذ لا ترضى بحد آخر للمقارنة غير ابن خلدون في مقدمته أفلا تقول الجملة الختامية في كتاب « التراث والتجديد » بالحرف الواحد : « هذا الجزء من « التراث والتجديد » كان في الأصل مقدمة أولى للجزء الأول : « علم الإنسان » ، وقد نشر في طبعة مستقلة نظراً لأنه يحتوي على المقدمات النظرية للمشروع كله ويكون أشبه بمقدمة ابن خلدون بالنسبة لكتابه « تاريخ العرب والبربر ... » ، ولكنه هذه المرة عن النهضة وليس عن الانهيار » ^(٨) ؟

٢. الغرب كتجربة معاشة جارحة

في نص ينتمي في الغالب إلى مرحلة مبدأ الواقع يتخذ حسن حنفي موقفاً نقدياً لاذعاً من أولئك الذين يرمون الغرب والحضارة الغربية بالإلحاد والإباحية واللااخلاقية والانحلال « إلى آخر هذه التهم التي تدل على عقلية المتهمة وبيئته أكثر مما تحتوي على اتهام فعلي . لقد استطاع الأوروبي ، بعد عصر النهضة وبعد الإصلاح الديني وبعد التحرر العقلي ونشأة الاتجاه الإنساني ، استطاع رفض كل فناء مسبق وعشيق الحياة التي طالما أبعد عنها مرة باسم الدين ، ومرة باسم الفضيلة ، وعرف الواقع بعد الاتصال المباشر به دون أن يكون في حاجة إلى استنباط ذلك من أية نظرية مسبقة ... عرف كل شيء : التجربة ، الحياة ، الجنس ، الفضيلة ، الرذيلة ، المحافظة ، التحرر ، وأصبح له القدرة على الحكم وعلى السلوك السوي ، يعلم عن بيئة ولا يؤمن إلا بالتجربة الشخصية . والحقيقة أن هذا الاتهام ، اتهام الغرب بالإباحية ، هو إسقاط من عقلية تشعّر بالنقص والضعف أمام هذا النموذج الفريد ، تود أن تتمتع بالحياة فتفعل في السر دون العلن ... وتفعله وهي متلصصة متخفية لا كحق أو كتعبور طبيعي ، تسرق الحياة التي سلبت منها وهي حقها ونصيبها . لقد اعتبرنا حياة الأوروبيين إباحة والحقيقة أننا نحسدكم على حياتهم ونتمنى أن نحيا مثلهم ، واعتبرنا سلوكهم رذيلة ونحن نشمئز من فضائلنا ونستتر بها على

الردائل ، وأصبحت الإيابة لدينا إلى الداخل لا إلى الخارج ، وبذلك كنا أقرب إلى الفساد الباطن منا إلى الفضيلة الظاهرة . أصبحت لدينا شخصيتان : الأولى هي الباطن تشدنا إليها ولا تقوى على التصريح بها ، والثانية هي الظاهر تتمسك بها وتعلن عنها وهي مجرد ستار لا أثر لها ولا قوام ^(٣٨) . وعلى الرغم من أن النص يرسم للإنسان الأوروبي صورة مؤنثة إلى حد غير قليل ، إلا أن الوتر الذي يعزف عليه حساس للغاية من وجهة النظر التي تأخذ بها هنا . فد النموذج الفريد « الذي تمثله الحضارة الغربية يمكن أن يكون بالفعل ، بالنسبة إلى غير المتضمن إليه ، ويحكم «فرادته» تلك ، مصدراً لشعور مرهق بالنقص على صعيد البنية النفسية ، ولانزواجية في السلوك لا تقل إرهاباً على الصعيدين العقلي والعمل . والسؤال الذي يطرح نفسه هو : ألا ينطبق النقد هنا على الناقد ؟ أي هل استطاع حسن حنفي أن يفلت مما يلوم الآخرين على أنهم ما استطاعوا إفلتاً منه ؟ وأما فيما يتعلق بالانزواجية فقد رأينا كيف طفت على كل ما عداها من السمات حتي باتت تؤلف العلامة المفارقة لمنطق التفكير لدى مؤلفنا . والنص الذي بين أيدينا يقدم لنا شاهداً إضافياً من شواهدنا . فقد رأينا للتو أن كل مشروع « التراث والتجديد » لا يعدو أن يكون « محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوعي » ^(٣٩) . والحال علام يقيم مديح الحضارة الأوروبية في النص الذي بين أيدينا ؟ بالتحديد على الثورة المعرفية التي أنجزتها عندما استعاضت عن الوعي بالتجربة مصدراً لمعرفة الواقع ، أي عندما «بدأ الفكر الأوروبي بفرض كل معطى سابق بعد أن اكتشف زيف مثل هذه المعطيات وأثر جعل طريق معرفته الوحيد : التجربة . رفض كل منهج قبلي وأثر المنهج البعدي القابل للتحقيق . رفض كل معرفة إلهية وأمن بالمعرفة الإنسانية وحدها ، ولم يشفع في ذلك محاولات المثاليين لرد الاعتبار إلى المنهج القبلي أو إلى التسليم بالمعطيات السابقة أو بالدفاع عن المعرفة الإلهية من طريق الحدس أو العقل البديهي أو مسلمات العقل . لقد وثق الإنسان الحديث بنفسه ، بعقله وإرادته ، وجعل الطبيعة مصدر معرفته وميدان سلوكه » ^(٤٠) . والحال أنه يفضل هذه الثورة المعرفية ، التي أعلنت استقلال «العقل ككلية عن الوعي » ^(٤١) ، وقلبت « الفيلوسوفيا إلى انطولوجيا » ^(٤٢) ، أي انتقلت من « التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان » ^(٤٣) . استطاع « الفكر الأوروبي » أن يطبع كل فكر غير أوروبي بطابعه « واستطاع « الشعور الأوروبي استقطاب كل شعور غير أوروبي » واستطاعت الثقافة الغربية أن تجعل من نفسها « محور الثقافة العالمية » . فهل لهذا الاستقطاب ألا يكون جارحاً من المنظور النرجسي ؟ وهل للشعور غير الأوروبي ألا يؤؤل هذا الاستقطاب على أنه استلاب ، وألا يقيم ، ولو لاشعورياً ، علامة مساواة بين هذا الاستلاب وبين الجرح النرجسي الأكثر نموذجية ، أي وهم الخصاء ؟ أن حسن حنفي - وربما كان الممثل الأكثر نموذجية للشعور غير الأوروبي الجريح - يحاول في بعض النصوص ، وعلى الأرجح أيضاً في طور من أطوار تشبته بمبدأ الواقع ، أن ينظر إلى ذلك الاستقطاب/ الاستلاب/ الخصاء بعين « موضوعية » فلا يجد حرجاً من الإقرار ، انطلاقاً دوماً من مبدأ الواقع ، بأن « ثقافة العصر هي الثقافة الأوروبية » ^(٤٤) ، وبأن « العصر هو عصر الحضارة الغربية وتاريخها هو تاريخ الإنسانية المعاصرة » ^(٤٥) ، بل لا يجد حرجاً حتي من الدعوة إلى الاحتذاء بحذو الحضارة الغربية والتعلم في مدرستها : فما دامت « الحقيقة يجب أن تقال » وما دامت الحقيقة التي يجب أن تقال هي « أن تاريخ الحضارة الأوروبية هو تاريخ كفاح للعقل وانتصاره في النهاية » ^(٤٦) ، وما دامت التجلبية الكبرى لهذه الحضارة الأوروبية هي « إسقاط الغطاء النظري القديم » ^(٤٧) ، فإن المطلوب من « المجتمعات الأخرى » ، التي ما زالت تترجح « تحت غطائها النظري الموروث » وتتن تحت « سيادة الخرافة والوهم » ، « أن تترى انتصارات العقل في الحضارة الغربية كنموذج إن أرادت أن تكافح هي الأخرى باسم العقل ومن أجله » ^(٤٨) ، وأن تحذوها في « تعرية الواقع من أغطيته النظرية القديمة الموروثة » ^(٤٩) ، وأن تسلك مسلكها في إطلاق آلية النهضة عن طريق نقد الموروث والتحول في نظرية المعرفة من المنقول إلى المعقول ، من الكتاب القديم إلى كتاب الطبيعة ، ومن تأويل النصوص إلى تفسير ظواهر الطبيعة ومعرفة قوانينها ، وتغيير « بؤرة الحضارة من الله إلى الإنسان ، ومن لغتها التشريعية الدينية العقائدية الصوفية المنغلقة إلى لغة إنسانية عقلية طبيعية

منفتحة»^(١). وه المجتمعات الأخرى» تشمل بطبيعة الحال المجتمع العربي الإسلامي . لا ضمنيًا بل صريحاً : « إذا كان إخوان الصفا قديماً قد بينوا ضرورة اتفاق الشريعة الإسلامية مع الفلسفة اليونانية ، فيأتي أقول بدوري إنه لا بد من اتفاق الفلسفة الإسلامية مع فلسفة الوحي في الحضارة الأوروبية التي كانت اكتشافاً للإنسان ووضعه كحقيقة يقينية أو^(٢) في مقابل الإلهيات القديمة. وهو الموقف الحضاري لنا الآن في محاولتنا الانتقال من الإلهيات إلى الإنسانية »^(٣) : وكمنا نشأت الفلسفة الإسلامية التقليدية بانصالتها بالفلسفة اليونانية يُمكن أن تنشأ الفلسفة الإسلامية الحديثة ، بانصالتها بالفلسفة الغربية الحديثة »^(٤).

على أنه ، كما لنا أن نتوقع ، بل كما علينا أن نتوقع ، لا يلبث هذا الموقف أن ينقلب إلى تقويضه كلية . فبادئ ذي بدء ، يخلّي التقييم الموضوعي مكانه ، من موقع الشعور ، بالنقص والضعف أمام النموذج الغربي ، لاعتمال في الجرح النرجسي ، ولا سيما أن محل اعتمال هذا الجرح هو أمة كانت وُعدت بأن تكون « خير أمة أخرجت للناس » : « الذي يحزن في أنفسنا هو أن خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه من استعمار وتغلب ، ونحن لدينا كل مقومات الأمة فكراً ومادة ، وحياة وثروة ، وعدداً وأرضاً ، ومع ذلك نجد أنفسنا مستضعفين في الأرض ، مغلوبين على أمرنا ، لا دور لنا في التاريخ بعد أن كنا صناع حضارة وعلمي البشرية ومصدر العلم والعرفان »^(٥) . وفي نصوص أخرى يشفي ضمير الجمع المتكلم مكانه لضمير المفرد المتكلم ، فلا يزيد الجرح النرجسي إلا عرياً : « إن مشروعي هو إعادة التراث وبنائه بحيث لا يفصل الإنسان وهو يقرأ تراثه عن ماضيه ويهرب إلى الغرب . ذلك هو البعد الأول في مشروعي . أما البعد الثاني الذي أرجو أن إبداه قبل أن تنتفي عشر سنوات فهو دراسة الغرب وتحجيمه طاملاً أن الغرب فارش ذراعيه يضمنا نحوه ونحن نتهل منه ، وطاملاً أن موقفنا من الغرب مستلهم من موقف التلميذ من الأستاذ . إنه المدرس الأبدي وأنا التلميذ الأبدي »^(٦) . وفي نص آخر تشرع هذه الصورة الأخيرة نفسها بنفسها باعتبارها تعبيراً مباشراً عن جدل مركب النقص ومركب العظمة : « حتى الآن يظل إحساسنا بالتخلف والأخريين بالعظمة قائماً . وينشأ لدينا - بالتالي - مركب النقص كما ينشأ لديهم مركب العظمة ، لينحصر كل تصوري للتقدم في النقل والتعلم والاستيعاب والتلمذ والترجمة ، دون إبداع أو خلق ... وأذكر أنني في المرة قبل الأخيرة التي زيت فيها لندن سألني ضابط الشرطة : لماذا أتيت ؟ قلت له : أتيت إلى كامبردج . فقال : حتى تلقى تدريباً ؟ قلت له : لا ... لكي أعطي تدريباً . هذا هو تصور الآخر لي : أنني التلميذ باستمرار »^(٧) . وهذه الترجمة إلى لغة الجرح النرجسي هي التي تخلق موقفاً تناقضياً لا حل له إلا بالإخلاق الصارخ بعيداً عن التناقض . فالثقافة الغربية التي وصفت للتو بأنها « محور الثقافة العالمية » وعامل « استقطاب لكل شعور غير أوروبي » تنقلب ، بقوة الإنكار ، إلى « ثقافة بيئية خالصة » وه محلية صرفة ، « تدعي العالمية » ولكن « ليس فيها أثر لدعوى العالمية والشمول »^(٨) . ولا يفلح الإنكار - ولنا عودة إلى مخطئته ودلائله التفسيريتين - عند هذا الحد : فما دامت الحضارة الغربية هي « إحدى الحضارات المحلية »^(٩) ليس إلا ، فمن الطبيعي والمنطقي إذن التأكيد بأنه ليس لها ولم يكن لها أي أثر في ثقافتنا قديماً أو حديثاً »^(١٠) . وهنا أيضاً لا يجد الإنكار مناصاً من أن يأخذ شكلاً تناقضياً : فمع أن حسن حنفي هو الذي يعني على دعاة الأصالة نزعتهم الانعزالية الثقافية وإقامتهم علامة مساواة بين إثبات الهوية والقطعية مع الغرب ثقافياً : « أثرتنا في جيلنا هذا الانزواء عن الحضارة المجاورة ، واتهمنا كل فكر ينشأ عليه بأنه فكر مستورد دخيل يقضي على أصالتنا وترباننا وأرضنا وشخصيتنا وذاتنا وقوميتنا ، فنقف منه موقف المعارضة والرفض والهجوم ، ونجد العذر في ذلك بدعوى أنها ثقافة الأجنبي وحضارة المستعمر ونحن نههدف إلى تأكيد الذات وإثبات الهوية الضائعة »^(١١) ، إلا أن حسن حنفي أيضاً هو الذي يعلن ، من موقع إنكار الجرح النرجسي ، أننا « لا نحتاج إلى ثقافة غربية »^(١٢) . وأن التراث العربي الإسلامي ، الذي « تستطيع أن تجد فيه كل ما تريده » ، كاف بذاته « للدخول إلى ساحة تحديات العصر » وأن « المفكر الإسلامي عندما يفكر بالاقتصاد لا يحتاج إلى ماركس وأدم سميث

حالة تشخيصية: إنزواجية العقل في كتابات حسن حنفي

ويكاردو ، كما لا يحتاج بالضرورة إلى منهج جدلي أو مادي ولا إلى نظرية في فائض القيمة ولا في الصراع الطبقي^(٣٦) . وقد رأينا كيف أنكر حسن حنفي أن يكون قد تأثر من قريب أو بعيد بهوسل ويمتجه الفينومينولوجي مع أن إسهامه المميز في الدراسات العربية الإسلامية يعود الفضل فيه بدرجة كبيرة إلى سبقه إلى تطبيق هذا المنهج - بالتناوب مع المنهج المادي الجدلي أحياناً - في هذا المجال . وما هذا يكرر شبيهه هذا الموقف بإعلانه « على الملأ » براعة هذه المرة من ماركس وطهارته من كل أثر فعلي أو محتمل من آثار الماركسية : فيعد أن كان انتصر انتصاراً مطلقاً للمنهج المادي الجدلي ضد جميع المناهج الأخرى ، بما فيها المنهج الفينومينولوجي نفسه ، وأعطاه البيعة باعتباره « هو المنهج الباقي أمامنا » و« هو المطابق لحركة الواقع نفسه »^(٣٧) ، ويعد أن كان أعلن « على الملأ » ، وضداً على غارودي وهو في مستهل ارتداده عن الماركسية ، عن « التمسك بالاشتراكية العلمية ورفض كل ما عداها »^(٣٨) ، بعد كل ذلك يبادر ، ودوماً من موقع الإنكار العصامي للجرح النرجسي ، إلى جحد ماركس والماركسية ، لا لأن ماركس هو من هو . والماركسية هي ما هي ، بل بكل بساطة لأن حسن حنفي لا يمكن أن يكون إلا من صنع حسن حنفي : « لا بد - في الحقيقة - من إعادة النظر في قضية ما يسمى بالتفاعل والآخر المتبادل . فقد اخترع المستشرقون - وقد يصدق هذا المنهج بالفعل على دراسة الحضارة الأوروبية لأنها قامت على الحضارات غير الأوروبية^(٣٩) . لكن يبدو أن المستشرقين قد اتبعوا هذا المنهج بسوء نية عندما درسوا الحضارات الأخرى . ما كان يهمهم هو تفرغ الحضارات الوطنية من مضمونها . فما أسهل أن يجدوا اتصالاً بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية أو تشابهاً بين ابن رشد وأرسطو ليقولوا إنه لما كانت الحضارة اليونانية سابقة على الحضارة الإسلامية وكانت الحضارة الإسلامية قد دخلت في علاقة ومجاورة للحضارة اليونانية وظهرت أوجه التشابه في تعريف المسلمين للفضيلة على أنها وسط بين طرفين وتعريف أرسطو للفضيلة على أنها وسط بين طرفين ، واعتبار أن العقل هو الموجود الأول عند الفارابي وأنه الموجود الأول عند أرسطو ، فتم أن أثر اليونان على المسلمين . إذن لم يبدع المسلمون شيئاً . إذن فالمسلمون مهمشون على الحضارة اليونانية وشارحون لها ... وذلك أمر شبيه بظهور عبارة ماركس الشهيرة : « ليس المهم أن نفهم العالم ، بل أن نغيره » في كتاباتي . فهل معنى ذلك وجود أثر من ماركس على حسن حنفي ؟ ... لكن نظراً لأن العبارة قد اشتهر بها ماركس ، ونتيجة للإشعاع الغربي والشرية ماركس ، فإن من يقول ذلك يلحق بماركس ويصيح ماركسياً ، وهذا غير صحيح^(٤٠) .

٣. الترهيز الجنسي

ليس من الصعب الاهتمام إلى الغائية التي يصدر عنها هذا التحسس المرضي من منهج الأثر والتأثر النسبي . الصحة . فالصورة الوحيدة التي يستحضرها إلى ذهن حسن حنفي ، إثبات هذا المنهج هي كما رأينا صورة « تلميذ ينقل من أستاذ على الدوام »^(٤١) . وبالمقابل ، فإن الصورة التي يستحضرها نفي هذا المنهج هي : « إننا لسنا نفقه علوم ... لكننا مبدعون علوم »^(٤٢) . وواضح للعيان ، من حيث التقييم النرجسي للذات ، أن وضع التلميذ لا يداني وضع الأستاذ ، تماماً لا يداني الناقل المبدع . ولكننا لن نتوقف عند هذا الدلول الأولي - على صدقه - لأنه في مستطاعنا أن نمضي إلى ما وراءه ، أي إلى ترجمته في اللا شعور . فشرط التلميذ كما هو معلوم هو التلقي ، وشرط الأستاذ هو الإرسال . إشكالية التلقي والإرسال ، مثلاً مثل إشكالية النقل والإبداع في العلوم ، قابلة لأن تعطي صيغة أخرى هي صيغة المعوقلة والفاعلية . والحال أن هذه الصيغة هي بالنسبة إلى اللا شعور ، في الحضارة الأبوية التي هي حضارتنا ، صيغة جنسية بامتياز لأنها هي صيغة التأنيث والتذكير . والشواهد على مثل هذه اللغة النفسية - الجنسية في كتابات حسن حنفي أكثر من أن تحصى ، ولعل الشاهد التالي يفتصرها جميعها : « إننا سنكون باستمرار (لو صدقنا تهمة) التأثر بالماركسية أو الفينومينولوجيا) مهمشين على نصوص غربنا وإسنا مؤلفين لنصوص »^(٤٣) . وعلى الرغم من أن إشكالية الإبداع والاتباع إشكالية حقيقية

ومطروحة فعلياً عل العرب ، كما عل الغالبية الساحقة من شعوب الأرض في عصر ينزع نحو الكوسموبوليتية والتعميط الحضاري ، فإن حسن حنفي لا يبدو معنياً بهذه الإشكالية بعد ذاتها بقدر ما ينحصر همه الأول في تأويلها وترجمتها إلى إشكالية فاعلية ومفعولية . فعداؤه للأغتراب الحضاري يعود في المقام الأول إلى كونه يجعلنا متابعين لا متبوعين ، متعلمين إلى الأبد لا معلمين يوماً ^(٣١) . وواضح من هذه الصيغة أن المطلوب ليس تجاوز الفاعلية والمفعولية إلى التفاعل المتبادل ، بل قلب الأولى إلى الثانية ، وبالعكس . وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذا الموضوع ، فسنكتفي هنا بأن نلاحظ أن استعمال صيغة اسم الفاعل واسم المفعول يمي طاغياً إلى حد ملفت للنظر في كل مرة يدور فيها كلام عن واقعة « النقل الحضاري » بكل ما تفرّضه من « تأثير وتأثر » أو تتم فيها مقابلة بين وضع الأسلاف ووضع الأخرى . وبما أنه ستنكون لنا عودة مطولة إلى هذا الموضوع ، فسنكتفي هنا بأن نلاحظ أن استعمال صيغة اسم الفاعل واسم المفعول يمي طاغياً إلى حد ملفت للنظر في كل مرة يدور فيها كلام عن واقعة « النقل الحضاري » بكل ما تفرّضه من « تأثير وتأثر » أو تتم فيها مقابلة بين وضع الأسلاف ووضع الأخرى . وبما أنه ستنكون لنا عودة مطولة إلى هذا الموضوع ، فسنكتفي هنا بأن نلاحظ أن استعمال صيغة اسم الفاعل واسم المفعول يمي طاغياً إلى حد ملفت للنظر في كل مرة يدور فيها كلام عن واقعة « النقل الحضاري » بكل ما تفرّضه من « تأثير وتأثر » أو تتم فيها مقابلة بين وضع الأسلاف ووضع الأخرى .

« يختلف باحث اليوم عن باحث الأمس ؛ فبينما كان باحث الأمس مستقلاً ، فاتحاً للأرض ، ناشراً لنواء الثقافة ، مؤثراً في الحضارات المجاورة ، مكتشفاً للعلوم ووضعاً للنظريات ، ومصدراً حضارة للآخرين ، فإن باحث اليوم محتل ، ضاعت الأرض من تحت قدميه ، مستعمر ثقافياً ، يخضع لأثار الحضارة الغربية ، ناقل للعلم ، طالب للعلم ، سائل للمساعدة ، متسول في الأسواق » ^(٣٢) . ولغة الفاعلية والمفعولية ، التانيث والتذكير ، قابلة بسهولة للترجمة إلى لغة خصائية . فما دام الفارق بين الجنسين منياً بحسب النظرية الجنسية الطفلية المذكورة إليها ، وما دامت الواحدية الجنسية هي المركزية النظرية لتخييل كلية القدرة ، فإن صيغة المفعولية تأخذ بصورة آلية مدلول الخصاء بالمقابلة مع المدلول الفالوسي الذي تأخذه صيغة الفاعلية . وهكذا ، فإن التفاعل بين الحضارات يقدور ركيزة لإسقاطات لاشعورية تماهي بين العلاقة الحضارية والعلاقة الجنسية ويعملهما كلفتيهما من منظور سادي . فاللاشعور يؤهل التلاقي بين الحضارات لا على أنه تفاعل ، بل على أنه فعل من طرف واحد في طرف آخر لا دور له سوى الانفعال . ومن ثم ، فهو فعل تعقيم أكثر من فعل إخصاب . وهذا التصور الأحادي الطرف والإفغاري للعلاقة بين الحضارات يوازيه ويتراكب معه تصور سادي وقيمتناسلي للعلاقة الجنسية تكف معه عن أن تكون علاقة تكامل بين المبدأين الذكر والمؤنث لتنتج إلى مجرد فعل أحادي واستحوادي يتصارع فيه الطرفان على امتلاك العضو الجنسي الواحد الكلي الذي هو الفالوس ^(٣٣) . فكان بيت القصيد هو إثبات الذكورة بمفهومها الفالوسي ، وكان آياً من الطرفين لا يثبت ذكوريته إلا بتأنيث الطرف الثاني ، أي خصائه . ومن هنا لا تعود الأنوثة حالة طبيعية ، متكاملة مع حالة طبيعياً أخرى هي الذكورة ، بل تُستشعر على أنها حالة مصطنعة وباجمة عن نقص مستجدة وتجريد من الامتلاك وخصاء . والأنا القيتناسلي الذي لا يستطيع أن يصور علاقة تبادل بين الجنسين لا يستطيع أن يصور علاقة تفاعل بين حضارتين ، وكما بالأولى إذا كان هذا التفاعل يقوم فعلاً على أساس من « التبادل اللامتكافئ » ^(٣٤) كما هو الحال في علاقة الحضارة الغربية ، الآلية إلى العالمية ، مع الثقافات الأخرى ، غير الغربية ، المحكوم عليها بالتقص إلى بعد محلي ؟ وإذا كان التحليل النفسي يقيتنا أن « عقدة الخصاء تتلّ في كل مرة يحيا فيها الفرد تجربة من تجارب عدم الملك » ^(٣٥) ، فهل لنا أن نتصور تجربة عدم ملك أكثر عرباً من تجربة التبادل اللامتكافئ تلك ؟ وحسن حنفي الذي يسقط هواجس الحاضر على الماضي ويقيم كما سنرى معاملة غير مبررة في الموقف بين غزو الحضارة الغربية لثقافتنا اليوم وبين تأثير الثقافة اليونانية في الحضارة العربية الإسلامية بالأمس ، ويرسم بالتالي علامة مساواة غير مبررة هي الأخرى بين التبادل اللامتكافئ ومنهج الأثر والتأثر ، لا يملك إلا أن يعبر فوق جسر الرمزية الذي يربط في اللاشعور بين الفاعلية والمفعولية في كل من العلاقتين الجنسية والحضارية : « خطأ هذا المنهج إذن هو تفريق الثقافة المدروسة من مضمونها ، وإرجاع الداخل إلى الخارج ، والقضاء على جذتها وإبداعها . وهو خطأ ناتج عن تصور العلاقة بين الثقافات على أنها أحادية الطرف ، الأولى معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوروبية ، والثانية مستقبلة مبدعة فارغة خاوية وهي الثقافة غير الأوروبية » ^(٣٦) . وكما في قصة شمشون ودليلة ، التي هي قصة نموذجية لخصاء منقول إلى الأعلى ، فإن الشفر الذي تريد أن تقصه

حالة تشخيصية: إنبواجية العقل في كتابات حسن حنفي

دليلة العصرية ، أي الحضارة الغربية ، هو التراث ولا شيء آخر غير التراث : « أخطر ما يهدد المسلمين الآن هو الاستعمار الحضاري إذ يود الغرب تفريغ هذه الشعوب التاريخية من مصادر قوتها الرئيسية في تراثها حتى يامن يقظتها ويأسر روحها ويحاصر إبداعها ... ويضمن السيطرة على مستقبلها »^(٣٦) . وضمن إطار هذه الرمزية نفسها يأخذ التراث المجدد معنى الطاقة الحيوية ، العنقائية ، التي لا تفتى بفناء الأجيال . « ويكون التراث حينذاك هو إيديولوجية الجماهير ، وروحها المعنوية ، وطاقاتها النضالية ، وهذا ما لا ينتهي بانتهاء الأجيال »^(٣٧) . وفي نص آخر تصل رمزية تجديد التراث ، كرمزية ترميمية مضادة للرمزية الخصائية ، إلى درجة من الشفافية تغني عن كل تعليق : « فإذا تم ذلك ، وتحول الإنسان الهش إلى الإنسان الصلب ، تحقق الكمال في الأرض ، ويتحد في الإنسان الكامل كل شيء ، إذ يتحول ضعفه إلى قوة وانكساره إلى صلابة »^(٣٨) . وما تجديد التراث من منظور هذه الرمزية عينها إلا مشروع لنقل الحضارة العربية الإسلامية من طور التأنيث الذي حشرها فيه الغزو الحضاري الغربي إلى طور جديد أكثر إفعاماً وأكثر إرضاء للنفس نرجسياً ، أي بالضرورة طور التذكير ، وإن اكتفى حسن حنفي بالرمز إليه بدون تسميته : « ... ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد ، وتحويل صورتها في التاريخ من حضارة الكهف إلى حضارة السهم ، ومن الدائرة إلى الخط »^(٣٩).

هوامش الخطاب التراثي كسيرة ذاتية

- (١) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٨٥.
- (٢) لذلك تحديدًا نؤثر أن نقول «التراث العربي الإسلامي»، لا «التراث الإسلامي» لمصعب، لأن هناك أيضاً، ومثلاً، وتراثاً فارسياً إسلامياً وتراثاً هندياً إسلامياً.
- (٣) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٢٦.
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥١، ص ١. المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨).
- (٦) كذا في النص، نصياً لا رقمياً.
- (٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٧٩.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ فإذا أخذنا بعين الاعتبار ما يقوله في هذا الشاهد عن تطويره الجوانبية إلى دهم دقيق، فلنا أن نتحدث أيضاً عن عملية تمازج مع هوسل، وإن بدون تسميته
- (١٠) حسن حنفي، في فكرتنا المعاصر، ط ٣ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٩٧ - ٢٣٤.
- (١١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٦٩.
- (١٢) *Les Méthodes D'exégèse, essai sur la science des fondements de la compréhension* (Le cair: Organisation générale des Imprimeries Gouvernementales, 1965).
- (١٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٥٧. ولنباحظ أن حسن حنفي لا يقر بأي دين عليه لهوسل في تطبيقه هذا المنهج الشموري. أي الفينومينولوجي (لمحاولة إنكار هذا الدين هي التي تكمن وراء عملية الإبدال اللفظي لاسم المنهج الفينومينولوجي، ذي الواقع الأجنبي الذي لا مسارة فيه، إلى المنهج الشموري الذي يملك مزية الإحياء بأنه ذاتي المصدر وإن يكن مفهوماً غير مطابق للمصمى). بل هو ينسب على العكس أبوه إلى نفسه، فيتحدث عن دهم الشعور الجديد الذي أضمه (المصدر نفسه، ص ٢٦٨). وفي نص آخر ينكر أن يكون قد تأثر أصلاً بالفينومينولوجيا (فالأنثا الكلي القدرة والعظمة يدرج كل شيء من عتباته ولا يتأثر بأحد): «أنا أعلن على الملأ أنني لم أتأثر بهي، حتى الفينومينولوجيا التي يقال إنني متأثر بها. صحيح أنني قمت برسالاتي الثلاث عن الشعور، ولكن الشعور هو مصادر العلم. ومن ثم لماذا يقال إن تحليل التجارب البشرية، وتحليل العالم من خلال التجارب والأزمات، أن ذلك فينومينولوجيا، وليس النجوة إلى البداية والشيء الطبيعي، وأن المسألة ليست العرية ولكن الإحساس بالعرية، وبايست الفعرب الإحساس بالفكر. ومن ثم، فإن دخول الشعور بالشيء، وإن كل شيء هو الشعور بهذا الشيء، لا يتطلب أن يقرأ الإنسان مجلدات عشرين من هوسل لكي تظهر لديه هذه الفكرة. إذن لابد من إعادة النظر فيما يسمى بالآثر والتأثر (في: شعرون هوية (أيار - مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٥).
- (١٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٦٧ - ٣٦٨.
- (١٥) كارين موزني، علم نفس المرأة (باريس: منشورات بايو الصغرى، ١٩٧٨)، الترجمة الفرنسية: ١٩٧٨. *Psychologie de la Femme*.
- (١٦) على حد تعبير ديديه أنزوي في مقاله عن «الجماعات ورواياتها عن الأصول» في: المؤلف الجسامي: الرواية العقلية الجديدة: *Le nouveau roman familial* (باريس: منشورات إ. ص. ف. ١٩٨٥)، ص ٩٩.
- (١٧) من الأبيات التي يطبق المؤلفنا الاستشهاد بها قول الشاعر القديم:
ليس
الفتى
من
قال
كل
أبي
إلى
الفتى
من
قال
ها
أذا
كما إن من الأقوال المأثورة التي يطبق له ترادفها قول أمين الخولي: «القدماء رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقديهم بهم» (انظر مثلاً: دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٢٧ و٤٦٩).
- (١٨) كذلك في النص، والصحيح ملء.
- (١٩) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ٢٥ - ٢٧.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨. والتشويق منا.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

هوامش الخطاب التراثي كسيرة ذاتية

- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.
- (٢٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٠.
- (٢٤) في الميسر الإسلامي، ص ١٣.
- (٢٥) حنفي، من العقيدة إلى القوة، مع ١، ص ٤٢ - ٤٣.
- (٢٦) في مجلة الوحدة، ص ١٣٦.
- (٢٧) حنفي التراث والتجديد، ص ١٥٥.
- (٢٨) وكل ذلك طبعاً بهدف اكتشاف موجهات الوعي الضمورية التي أدت إلى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم، حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٦.
- (٢٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٠ - ١٥٢.
- (٣٠) لا ندري كيف عاب عن هذا التعداد - وهل له من حظ يوماً في أن يكون أكثر من مصدر تعداد ؟ - البدء بالحضارة اليونانية مع أن هذه الحضارة كانت فعلاً ذات طابع تاريخي خالص ولم تلم - وهذه ميزتها الباهرة - على الوعي كمعطى مركزي مسبق.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ١٥٣ - ١٥٤. ولا ندري أيضاً كيف لم يمتد التعداد إلى القرن الحادي والعشرين مع أن تنفيذ مشروع مثل هذه الضخامة ومن قبل مرد ونحد يقتضي قرناً وبعيداً.
- (٣٢) مرة أخرى نجدنا أمام الموقف «التحكيكي» إياه. نعم وألف نعم لمنهج النقد التاريخي، ولكن بشرط تطبيقه على الكتب المقدسة للأخريين فقط! وبالمقابل، فإن صاحب مشروع «التراث والتجديد» لا ينبغي عنه، في معرض كلامه عن إعادة بناء العلوم التقليدية الخمسة: علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، أن يشترط «إسقاط المادة القديمة التي أصبحت بغير ذي دلالة مثل الآيات التي نسخت قراءاتها وحكمها أو تاريخ المصاحف وجمعها»، أي على وجه التعديد إسقاط ما يمكن اعتباره جثثاً أو نطفة المنهج النقدي التاريخي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي.
- (٣٣) تركيزاً على الأرجح على الصيغة «النبروية» للمتنوع يذكرنا صاحبها بأن لفظ المنهاج مذكور في القرآن «كل جعلنا منكم شريعة ومنهاجاً».
- (٣٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٥ - ١٥٧. ونلاحظ هنا أيضاً المبررة النبروية بدءاً بالحدس الأول في مستقبل الحياة الفلسفية، لأن الحدس يكاد يكون مرادفاً للوعي، وانتهاء بالتعبير الأخير: «جزء الوداع» بكل قوته الاستقصائية ومنها أن «علم الإنسان عنوان غربي يحيل إلى فيزيواخ وكتابه الشهير (من العقيدة إلى القوة، مع ١، ص ٤٠)
- (٣٦) المصدر نفسه، مع ١، ص ٥١.
- (٣٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٨.
- (٣٨) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٠ - ٧١.
- (٣٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٥.
- (٤٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٥.
- (٤١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣١.
- المصدر نفسه، ونلاحظ هنا أن حسن حنفي يستخدم في هذا السياق كلاً من لفظي «الانطولوجيا» و«الانثروبولوجيا» بغير ما تمييز.
- (٤٢) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٦٤.
- (٤٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٤ - ٧٥.
- (٤٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١١.
- (٤٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٤.
- (٤٦) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٣.
- (٤٧) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٨.
- (٤٨) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٥٥.
- (٤٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٥.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨٢.
- (٥١) التشديد هنا للإشارة إلى أن حسن حنفي يصف أحياناً الحضارة الغربية بنفس ما وصف به الوعي. ومن هذا القبيل أيضاً قوله «العلم الغربي أصبح الآن العلم الشامل» (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٦) علماً بأن ذلك هو عنده كما رأينا تعريف الوعي.

المختطفون العرب والترات

- (٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٥٨.
- (٥٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣١.
- (٥٤) في : اليسار الإسلامي، ص ٩.
- (٥٥) في : الدين والترات والتربية والتربية في فكر حسن حنفي، للوحدة، ص ١٣٥.
- (٥٦) مقابلة مع حسن حنفي، في : شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٣.
- (٥٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٥-٢٦.
- (٥٨) في مجلة : الوحدة، ص ١٣٥.
- (٥٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٩٥.
- (٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٨٩.
- (٦١) في : اليسار الإسلامي، ص ٤٣.
- (٦٢) في مجلة : الوحدة، ص ١٣١ و ١٣٥.
- (٦٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٠ - ٢٢١.
- (٦٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧١.
- (٦٥) لنا إلى هذا القلب عودة مطولة.
- (٦٦) مقابلة مع حسن حنفي، في : شؤون عربية، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (٦٧) في مجلة : الوحدة، ص ١٣٢.
- (٦٨) المصدر نفسه.
- (٦٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥٥.
- (٧٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ص ٥ : التاريخ المتعين : الإيمان والعمل والإمامة (القاهرة. مكتبة مدبولي، ١٩٨٨) ص ١٦٦.
- (٧١) المصدر نفسه، ص ٤٣. ونلاحظ أن أسماء الفاعل في الخطر الأخر من الشاهد هي أسماء فاعل من حيث الصيغة فمبني، أما من حيث المضمون فزناها بمثابة أسماء مفعول لأن المعنى الوحيد الذي تؤديه هو معنى المغفوية والسلبية.
- (٧٢) دفعاً للاقتباس فزنا نحدد بأن المقصود هنا بالفاليس ليس القضيبي من حيث هو عضو تناسلي بالمعنى الفيزيولوجي للكلمة، بل رمز القضيبي وصورته المخشمة والمؤتملة باعتباره عضو التضمخم النرجسي.
- (٧٣) كما يقول عنوان كتاب مشهور لسمير أمين.
- (٧٤) فرانكو فورتاري، الجنس والثقافة، ص ١٤٥.
- (٧٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٨٠.
- (٧٦) في : اليسار الإسلامي، ص ٢٢.
- (٧٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٢.
- (٧٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٤.
- (٧٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٢. وهذه الصورة الرمزية، التي تكشف عن طاقة إبداعية أكيدة في مجال الانتروبولوجيا الحضارية، مقتبسة على كل حال عن أشتينفلر - لنقر لحسن حنفي بأنه يقر بهذا الاقتباس - في كتابه، افول الغرب، الذي نميل إلى الانتراس، كما سنبين لاحقاً، بأن مؤلفنا لم يطلع عليه إلا من خلال تلخيص عبد الرحمن بدوي له في كتابه : أشتينفلر (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤١)

إن تجنيس العلاقات الحضارية على هذا النحو، وتأويل التلقي الحضاري على أنه استنبال موهبي، وربما أيضاً شرجي، ويضع كل ذلك في خانة التأثير الشديد الجارحية نرجسياً لأنه مؤول بدوره على أنه خصاء، هو وراء محاولة حسن حنفي تأسيس علم جديد يسميه «علم الاستغراب». فالغاية من هذا العلم نفسية قبل أن تكون علمية. وما ذلك لأنه علم مضاد للاستشراق فحسب، بل في المقام الأول لأنه يتبع لـ «المستغرب» أن ينتقل من وضع المفعولية إلى وضع الفاعلية بتحويل المستشرق من «دارس إلى مدرّس»، ويقلبه دراسات المستشرقين من «دراسة موضوعات» إلى «موضوعات دراسة»: «مهمة الميسال الإسلامي رد الحضارة الغربية داخل حدود الغرب بعد أن انحسر الاستعمار وارتدت قواه العسكرية أيضاً داخل حدوده، وجعله موضوع دراسة خاصة من قبل الحضارات غير الأوروبية، بل وإنشاء علم جديد مقابل «الاستشراق» القديم (دراسة علماء الحضارة الغربية للحضارات غير الأوروبية) (يكون هو «الاستغراب» أي أخذ الحضارة الأوروبية موضوع دراسة مستقلة كموضوع ... وهدم الاستشراق كله ... وأخذ موضوع دراسة بدل أن يكون هو دراسة موضوع»^(١). ويعبارة أخرى: «تحويل الدارس إلى مدرّس»^(٢).

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه للحال هو: هل تملك الثقافة العربية الإسلامية فعلاً وعملية، في المرحلة الراهنة من تطورها، أن تؤسس علماً كذلك، وهل تملك أصلاً الأدوات الضرورية والكافية، من باحثين ومؤسّسات لتأسيسه؟

إن حسن حنفي^(٣)، الذي يطرح بنفسه هذا السؤال، يعميل بطبيعة الحال إلى الإجابة عنه بالإيجاب، ولكن ما يسترعي الانتباه في إجابته تضمنها لإشارتين: واحدة إلى أن مهمة أخذ موقف من التراث الغربي ورده داخل حدوده يمكن أن يضطلع بها «مفكر واحد»، وإشارة ثانية إلى أن «صفر سن» هذا المفكر الواحد الوحيد لا يقف حائلاً دون اضطلاع بهمته: «فإن قيل: لنفلسم بأنه يمكن أخذ مواقف بالنسبة إلى التراث الغربي ككل، كتعبير عن عملية حضارية طبيعية تأخرت حتى الآن ولكن أن لها الظهور، ولكن هل يمكن لمفكر واحد أن يعيه كله وقد استغرق أكثر من خمسة قرون؟ قلنا: إن المفكرين الأوروبيين المعاصرين قد أخذوا موضوع الحضارة الأوروبية كلها كوحدة واحدة ... فقد حاول هوسرل مثلاً دراسة الشعور الأوروبي، بدايته وتطوره ونهايته. كما حاول برجسون ونيثشه وشبنجلر نفس الشيء ... وقد درس سولوفيف في رسالته للدكتوراه «أزمة الفلسفة الغربية» ولم يتجاوز بعد سن الواحد وعشرين عاماً، ولم يقل له أحد شيئاً. وقد تعودنا في رسالتنا الجامعية أن نرضى بأقل القليل بدعوى الدقة العلمية والتدقيق في الاختيار ولكن كان ذلك على حساب الذات، والتراجع عن أخذ المواقف بدعوى صغر السن ونقص الثقافة وانتماؤنا إلى حضارة أخذة وليست معطية، أو إلى «بيتة نافذة وليست خالقة»^(٤). وإذا كانت الجملتان الأخيرتان تتردّاننا إلى رمزية المفعولية والفاعلية مرة ثانية، فإن الجديد فيها هذه الكرة اقتراحهما بفكرة الكبر والصغر: مرة من حيث حجم موضوع الرسالة الجامعية، وأخرى من حيث السن. ومع أن مثل هذه التفاصيل قد تبدو عادمة الدلالة، إلا أن المنهج الذي ألزمنا أنفسنا به هنا يلزمنا بأن نولي اهتماماً حتى لما هو عادم الدلالة في الظاهر. وقد كنا رأينا بالفعل من قبل أن العصر في رأي حسن حنفي لا يتسع إلا لمفكر واحد، وأن هذا المفكر هو بالضرورة صغير السن. إذن نستطيع أن نستنتج أن المفكر المقصود في الحالين كليهما واحد، وهو حسن حنفي نفسه، ولكن ليس هذا الاستنتاج وحده هو ما يعنينا هنا. فقد كنا رأينا أيضاً أن وهم العظمة لدى الراشد يكر نكوصياً وهم كلية القدرة لدى الأنا الطفلي في الطور القبتناسلي. وبالفعل، إن الطفل هو الموالع الأول بلعبة الكبر والصغر، وأحب صيغ الكلام بالنسبة إليه أفعال التفضيل. فما عنده أكبر مما عند سواء. وإذا كان في السن أصغر من سواء، فإنه في الأفعال آتٍ بأعظم من كل ما يستطيعه سواء. وإذا كان القصور

التناسلي هو أول ما يميز المرحلة الطفلية ، فإن أول ما يميز التفكير الطفلي الجبروتي هو الاعتقاد بكلية القدرة (الخالسية) ، أي قلب الوقائع رأساً على عقب وعزو القدرة على التناسل إلى عضو ما قبل التناسل . وذلك هو ما تسميه جانين شاسقني - سميغل أمثلة الفريضة الجنسية القبتناسلية : فهذه أمثلة الفريضة تعني إعطائها بعداً ، قيمة ، أهمية ، مدى ، إلخ لا تملكه أصلياً في ذاتها . تعني تعظيمها وتمييزها على أنها هي غيرها هي . ومن هذا المنظور تتم أمثلة الفريضة القبتناسلية إيهاماً للذات وللآخرين بأنها تعادل الفريضة التناسلية ، هذا إن لم تتفوق عليها ^(١٧) . وكما أن الطفل يتوهم في هذه الحال بأنه في غير حاجة لأن يكبر لأنه كبير سلفاً ، كذلك فإن إسقاط هذا الوهم على صعيد نظرية المعرفة يمكن أن يعني : أننا لسنا في حاجة لأن نعلم شيئاً لأنني أعلم كل شيء سلفاً . وذلك هو ، أو كذلك يمكن أن يكون مدلول قوله حسن حنفي : « أتحدث أن تكون هناك مشكلة لا أستطيع أن أجد لها حلاً تلقائياً . وأتحدث أن تكون هناك قضية لا أستطيع أن أدرسها بمقولاتي الخاصة ، دون ما يسمى بالاستفادة » ^(١٨) . وذلك هو أيضاً أو كذلك يمكن أن يكون مدلول قوله : « أنني لا أحتاج إلى هيجل وماركس أو فيورباخ لاكتشاف أن ... » ^(١٩) . ومن هنا أيضاً تأويل « الإبداع » على أنه محض قدرة ذاتية لا تمنع شيئاً من خارجها : « أقول إذن إن التجديد من الداخل وليس من الخارج : الثقة بالذات والقدرة على الإبداع » ^(٢٠) . ومن هنا أخيراً تلك النظرية المعرفية العجيبة التي تقول : إنه ما دامت « الروح البشرية واحدة ، والحقائق واحدة ... فما المانع من أن يستعمل الإنسان قوالب حضارات أخرى ليقول بها نفس الشيء ؟ » ^(٢١) . وقد كنا رأينا كيف أن حسن حنفي يستطيع ، بموجب هذه النظرية المعرفية ، أن يقول واحدة من أشهر الجمل التي قالها ماركس ، ويعد ماركس بأكثر من قرن من الزمن ، بدون أن يعني ذلك « وجود أثر من ماركس على حسن حنفي » . وما هو الموقف نفسه يتكرر مع سبينوزا : فما دامت « الحقائق واحدة » ، فإن لها أن « تعبر عن نفسها » على لسان حسن حنفي كما على لسان سبينوزا . صحيح أن حسن حنفي عاش وكتب بعد سبينوزا بنحو ثلاثة قرون ، وصحيح أنه ترجم له « رسالة في اللاهوت والسياسة » ، وصحيح أنه عرض آراءه ولخصها وأعاد تلخيصها في أكثر من موضع ، ومن قبيل ذلك الدراسة المطولة التي نشرها لأول مرة في مجلة «تراث الإنسانية» في آذار ١٩٦٩ وأعاد نشرها في كتابه «في الفكر الغربي المعاصر» ، ولكن إذا جاءت الحقائق التي عبرت عن نفسها بقلم حسن حنفي مطابقة معنى وبمبنى للحقائق التي عبرت عن نفسها بقلم سبينوزا ، فهل معنى ذلك وجود أثر من سبينوزا على حسن حنفي ؟ « ولكن ما المانع أن يستعمل الإنسان قوالب حضارات أخرى ليقول بها نفس الشيء ... كما فعلت أنا مع سبينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة » ؟ ففي هذا الكتاب اكتشف مناهج التنوير في القرن السابع عشر : إقرار قوانين الطبيعة وإطرادها ، وأهمية العقل المستقل ، وأهمية التقوى الباطنية وليس المظاهر الخارجية ، وأهمية أن يعيش الإنسان حراً في دولة حرة ، وأهمية أن حرية الفكر ليست خطراً على التقوى ولا على سلامة الدولة ، بل إن القضاء على الحرية هو الخطر المؤكد على التقوى وعلى أمن الدولة ، فهل أصبح متأثراً بسبينوزا ؟ على العكس » ^(٢٢) .

من هذا المنطلق يمكن لـ «الاستغراب» أن يكون نموذجاً لعلم «مبدع». فهذا العلم لم يسبق إليه أحد ، والمهمة التي يأخذها على عاتقه جسارة لا تقل عن تحدي الغرب في عصر داره وتوجيهه داخل حدوده . ولكنه في الوقت نفسه يمكن أن يكون نموذجاً لعلم «إسقاطي» ، أي لعلم يمكن تعريفه ، بالإحالة إلى التنظيم القبتناسلي وقصوره ، بأنه نموذج لعلم لم تنتضج شروطه وأدواته . وهذا بالطبع من الناحية الموضوعية . أما من المنظار الذاتي فهو علم مكتمل وباضح سلفاً . وأدواته بغير حاجة إلى نمو وتطوير لأنها نامية ومتطورة من لحظة الولادة الأولى : « إنني أحاول قدر الإمكان أن أحل هذه العملية (تمجيد الغرب) إلى علم ، فكما كان الغزالي يقول : ساعلم الفلاسفة ... ما لم يتعلموه ... وأنا أدرس للفلسفة الغربية وأحد المتخصصين بالدراسات المسيحية ، وأستشار كثيراً في نصوص الإنجيل ، ويسألني الغربيون هل هذه كلمة صحيحة في الإنجيل أم لا ؟ ولي الخبرة والمعرفة اللتان تؤملانني للحكم بأن هذه الكلمة قالها المسيح أم لا ، والشيء نفسه يتكرر في التوراة . وأنا متخصص أيضاً بالفلسفة المعاصرة .

حالة تشخيصية: إن دواجية العقل في كتابات حسن حنفي

لذلك فإننا نعرف الغرب جيداً ، وبعد أن أنتهي من إعادة كتابة التراث الإسلامي سأحاول أن أعيد كتابة التراث الغربي ، معطياً له حقه وليس أكثر لأننا أعطيناه أكثر مما يستحق وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق^(١).

ولكن هل يكفي أن نقول للأشياء كوني فتكون ؟ هل يكفي أن نعتقد بأنها كائنة فتكون ؟ لقد رأينا أن الطفل يدخل في فترة كمون ، أي في مرحلة كبت معرفي له «مقولاته الخاصة» ولاعتقاداته المنسوجة على نول كلية القدرة ، تهيئاً لاكتشاف الواقع نفسه ومقولاته الموضوعية . ويبدو أن مرحلة الكمون تلك هي المفقوز عليها في محاولة حسن حنفي لتأسيس « علم الاستغراب » ذاك . فهذا العلم المبدع يد القوة الذاتية « وحدها لا تجتمع له صفة العلم إلا من حيث أن ما يعلمنا عنه ليس واقع موضوعه بل واقع مبدعه ، وتحديداً من حيث قصور أدواته . وقد يبدو حكماً مغالياً في القسوة ، ولكن الأمثلة التي سنسوقها في ما يلي تأخذ بُعد الفضيحة .

لنبدأ بأسهل هذه الأمثلة وأقلها خطورة . ففي الاستغراب كما في الاستشراق يبدو أن البداية الأولى هي القدرة على ضبط أسماء الأعلام . فلنتصور مستشرقاً فرنسياً يضع بالعربية كتاباً ويرسم فيه أسماء أعلام الحضارة العربية الإسلامية كما تلفظ بالفرنسية لا كما تلفظ بالعربية ، فيحدثنا مثلاً عن « ما هومت » (محمد) و « سالادان » (صلاح الدين) و « أفيسين » (ابن سينا) و « أفرويس » (ابن رشد) و « الهانز » (ابن الهيثم) . ولكن هذا بالضبط ما يفعله حسن حنفي عندما يرسم أسماء الأعلام بالعربية كما تلفظ بالفرنسية ، فيحدثنا مثلاً عن « سلس »^(٢) ، و « المقصود » و « قلوس » ، وعن « جستان »^(٣) و « المقصود » و « يوستينوس » ، وعن « كلمنت »^(٤) و « المقصود » و « كليمنسوس » ، وعن « جيروم »^(٥) و « المقصود » و « بيرونيموس » . وحتى تلك القطعة من أرض فلسطين المعروفة في التوراة باسم « اليهودية » يصير اسمها « جوديا »^(٦) كمقابل لاسمها بالانكليزية JUDEA^(٧) . وأما رائد التصوف النظري الألماني يعقوب بومه (أو بوهمه كما قد يقال بالفرنسية) فيصير اسمه « يعقوب البوهيمي »^(٨) . وأما الساحرة الهوميرية قيرقيا فلا يصير اسمها « سيريبي » حسب لفظه بالفرنسية فسب ، بل يصحبها مؤلفنا ذكرى عندما يترجم قولته فولتير عن الرهبان بأنهم « قوم مسخهم سيريبي إلى خنازير »^(٩) . وأخيراً ، وعلى الرغم من أن مؤلفنا هو « أحد المتخصصين بالدراسات المسيحية » ومرجع يستشار « في نصوص الأناجيل ، فإن يوحنا الحبيب LE BIEN AIMÉ ، كاتب الإنجيل الرابع أو المنسوب إليه بالأحرى الإنجيل الرابع ، يصير بقلم مؤلفنا « يوحنا السعيد »^(١٠) . ولكن هذا الخطأ يهون بالمقابلة مع إشارة المؤلف إلى أن لغة الانجيل هي السريانية^(١١) ، علماً بأن ثلاثة من الأناجيل الأربعة كتبت باليونانية ، بما فيها يوحنا الحبيب نفسه بينما كتب إنجيل واحد بالأرامية ، وهو انجيل متى .

وإذا انتقلنا الآن من الأناجيل إلى اللاهوت المسيحي وجدنا مؤلفنا يترجم اسم ثاني سر من أسرار الكنيسة السبعة ، وهو « المناولة » COMMUNION ، بد « المشاركة في الصلاة »^(١٢) بدون أن يخطر له في بال أن المقصود بها ليس المشاركة في الصلاة بل تناول القربان ، أي الخبز والخمر المتحولين بمباركة الكاهن في القداس ، حسب المذهب الكاثوليكي ، إلى جسد المسيح وبمه فعلاً وجوهرياً ، لا رمزياً بحسب .

ولنبق ضمن نطاق اللاهوت . فهذا أوريجانوس (وهو بقلم مؤلفنا « أوريجين ») ، وهو من كبار لاهوتيين الشرق الذين كتبوا باليونانية ، يُعيّش من قبل مؤلفنا في « القرن الثاني عشر »^(١٣) ، أي بعد تسعة قرون على الأقل من الفترة الزمنية التي كتب فيها على اعتبار أنه ولد ومات ما بين ١٨٢ و ٢٥٤ م على وجه التقريب .

أما أهم حركة لاهوتية في الأزمنة الحديثة ، وهي حركة الإصلاح البروتستانتي ، فيخطئ مؤسس علم الاستغراب قرناً كاملاً في التاريخ لها عندما يجعل « عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر »^(١٤) علماً بأن رائد هذا الإصلاح ، مارتين لوثر ، كان ما يزال في السابعة عشرة عندما أطل القرن

السادس عشر ، ولم يبدأ بكتابة أي من شروحه اللاهوتية إلا في العقد الثاني من ذلك القرن .
ومثل هذا الخطأ يكرره مؤلفنا مع القديس أوغوستينوس عندما ينسبه ، في الصفحة نفسها من المؤلف نفسه ، إلى « العصور الوسطى »^(٣١) ، علماً بأن أوغوستينوس عاش وكتب ومات (٣٥٤ - ٤٣٠) قبل أن تبدأ العصور الوسطى . ولكن بما أن أوغوستينوس يعد مؤسس الفلسفة المسيحية الوسيطة ، فقد كان من الممكن غض النظر عن ذلك الخطأ التاريخي لولا أنه يقتصر بخطأ فكري أكثر فداحة منه بما لا يقاس . فذلك اللاهوتي الذي جدد الفلسفة الأفلاطونية من خلال تصغيرها ، أو الذي أسس بالأحرى الفلسفة المسيحية من خلال ربطها بالأفلاطونية الإشرافية ، يتحول بقلم مخترع علم الاستغراب إلى فيلسوف ارسطوطاليسي يحتل مكانه جنباً مع أبرز « الفلاسفة المدرسين : أوغسطين ، توما الاكويني ، دنز سكوت ، نيقولا الكوزي »^(٣٢) . وهذا النص يصيب على كل حال خطاين بحجر واحد إن جاز التعبير : فكما يبدأ سلسلة الفلاسفة المدرسين بأفلاطوني يختصمها أيضاً بأفلاطوني ، فينيقولاوس الكوزي ، الذي كان على حد تعبير إميل برهيه « المفكر الكبير الوحيد في القرن الخامس عشر »^(٣٣) لم يكن أرسطياً ولا مدرسياً بل كان على العكس محبب الأفلاطونية في آخر قرون العصر الوسيط ، ويصفته هذه كان رائداً لعصر الطليعة مع الفكر المدرسي ، أي لعصر النهضة .

مثل هذه « الشورباء » ، المحققة بين ضفتي سطر واحد ، تطالعنا أيضاً في الشاهد التالي : « حدث نفس الشيء في العصر الوسيط ، فظهرت فيه التيارات المثالية الأفلاطونية : أفلوطين ، أوغسطين ، بونافنتير ، القديس برنار ، إلخ . كما ظهرت التيارات الواقعية لتوما الاكويني ودينز أسكوت ووليم أوكام »^(٣٤) . فمن ناحية أولى لا يزال هناك إصرار من جانب مخترع علم الاستغراب^(٣٥) على تنسيب أوغوستينوس إلى العصر الوسيط ، ولكن هناك من ناحية ثانية إعراف بأن مؤلف « مدينة الله » افلاطوني وليس مدرسياً مثاثياً ؛ على أن « التاليل » الأكثر إثارة في هذه « الشورباء » من ناحية ثالثة هو إزاحة أفلوطين (٢٠٣ - ٢٧٠ م) بنحو قرنين عن عصره وتعميده فيلسوفاً وسيطياً ، ومن ناحية رابعة - وهذه نقطة هينة - كانت أصول الكتابة تقضي بذكر القديس برنار قبل بونافنتورا (وهذا هو اسمه الحقيقي وليس « بونافنتير ») لأنه عاش ومات (١٠٩٠ - ١١٥٣ م) قبل « المعلم اليسارويي » (١٢٢١ - ١٢٧٤ م) بنحو قرن وربع قرن من الزمن : أما خطأ مسك الختام من ناحية خامسة فهو من طبيعة فكرية لا تاريخية : فوليم أوكام يتحول إلى ممثل بارز « للتيارات الواقعية » وهو الذي لم يبرز حقاً في تاريخ الفكر الوسيطي إلا بوصفه خصماً لدوداً للواقعية ومؤسساً للمذهب النقيض لها ، أي الاسمية .

وإذا بقينا ضمن إطار العصر الوسيط طالعنا لدى مؤلفنا الشطحة التالية : امتدت هذه الروح إلى الغرب في العصر الوسيط ، فتمكن أنصار الفلسفة الإسلامية من الإبداع أيضاً في التخصص البديق ، فوضع ريمون الليلي « المنطق الجديد »^(٣٦) . ولنقر حالاً بأننا وقفنا أمام هذه الشطحة وقفة من أسقط في يده : فنحن لا علم لنا بوجود فيلسوف أو منطق يدعى « ريمون الليلي » وقد عُذنا إلى المعاجم والمؤلفات الموسوعية المختصة بالفكر في العصر الوسيط فما اهتمدنا إلى مفكر يحمل ذلك الاسم . وبما أنه منسوب إلى مدينة « ليل » فقد تهيا لنا في طور أول أنه ربما كان في الأمر سهو وأن المقصود هو « ألان الليلي » . ولكن ألان الليلي لم يكن من « أنصار الفلسفة الإسلامية » ولم يضع كتاباً في المنطق ، لا قديمه ولا جديده . وتوقفنا في طور ثانٍ عند الاسم لا النسبة . فاهتمدنا فعلاً إلى مفكر وسيطي كتب في المنطق ، بل جدد فيه ، ويجوز أن يُعد من « أنصار الفلسفة الإسلامية » وإن يكن من الد أعداء الدين الإسلامي ، ألا وهو اللاهوتي والكاتب المتصوف القطالوني رامون (أو ريموندو) لول (١٢٢٥ - ١٣١٥ م) الذي كتب باللاتينية والقطالونية والعربية (وإن تكن مؤلفاته بها قد ضاعت) والذي نظم أكثر من بعثة تبشيرية وتعليمية لهدى « الكفار » - أي المسلمين - إلى دين المسيح . وقد لقي مصرعه في نهاية المطاف على أيدي السكان في الجزائر في آخر محاولة من محاولاته لتبشيرهم . وقد ترك في جملة مؤلفاته ، كتاباً تجديدياً في المنطق وفي المنفعة عن الكاثوليكية بعنوان « الفن الأكبر » . ونحن نفهم ، على كل حال ، أن يكون مخترع علم الاستغراب قد قرأ ، على عادته ، اسم ذلك المفكر قراءة فرنسية فصار « ريمون » بدلاً

حالة تشخيصية: إدواجية العقل في كتابات حسن حنفي

من «رامون» أو «ريموندو». ولكن كيف صار «لول» أو «لولو» هو «الليلي»^٩ لعل السر يكمن في تكرار اللامين في الكلمتين ، مما جرّ إلى قلب الواوين إلى يامين ، والله - كما كان بلغاؤنا القدامى يقولون - اعلم !

لنترك الآن اللاهوت وعصره الذهبي الوسيط ، ولنأخذ مثالا التالي على العلم الاستقرائي من العصور القديمة . والحق أننا كنا أصينا مذاقاً أولياً من بعض ما ينتظرنا في هذا المجال مع «ترحيل» افلاطون على ذلك النحو المعجائني من العصر القديم إلى العصر الوسيط . ولنقرأ النص التالي :

« كانت فلسفات التاريخ عند القدماء ... تعتمد كلها على التصور الدائري للتاريخ وتجهل مفهوم التقدم ... ويعتبر افلاطون ممثل هذا التصور الدائري عند اليونان الذي يشارك فيه أدباؤهم وشعراؤهم ومفكروهم بصرف النظر عن مدارسهم . ولكن أحيانا يكون هذا التصور الدائري بفعل قوى خارج الطبيعة كما هو الحال عند الشعراء وافلاطون ، أو بقوى طبيعية كما هو الحال عند الابيقوريين وعلى رأسهم لوكريسيوس LUCRETIUS ، فالتطور لديه مادي لا تدخل فيه لأي قوى إلهية بل يتم بفعل المادة من داخل الطبيعة ويمر بثلاث مراحل :

« الأول : العهد الحجري حيث كان الإنسان يعيش سعيداً في أحضان الطبيعة .
« الثاني : العهد البرونزي حيث تقل سعادة الإنسان بازدياد مظاهر الحضارة واختراع أساليب الحروب»

« الثالث . العهد الحديدي حيث يتميز ببداية ظهور الحديد ، وبداية تطور الأسلحة التي تؤدي إلى الحروب ثم إلى الغناء التام» .

«ولا يختلف الرواقيون وعلى رأسهم سنيكا وماركوس أوريليوس في هذا التصور الذي يقوم على انهيار التاريخ ، وتدهور العصر الذهبي ، والقضاء على حالة السعادة الأولى التي كان يتمتع فيها الإنسان كموجود طبيعي .

« ولكن يأتي ديموقريطس ويشذ عن القاعدة ، ويرفض التصور الدائري التاريخي ، ومفهوم العصر الذهبي الذي ينهار بفعل الزمان ، ويفضل تصور الطبيعة الذي يتركب أيا من ذرات على أنها تحتوي في داخلها على عناصر تقدم «^(٣١) .

أول ما سنلاحظه على هذا النص أن المقابلة بين التصورين الدائري والتقدمي للتاريخ مأخوذة عن أ . ب . بوري في كتابه « فكرة التقدم » الصادر في نيويورك عام ١٩٦٠ . وهذا ما يفسر ، في جملة ما يفسر ، رسمه لاسم لوكريسيوس حسب لفظه بالانكليزية ، في حين أنه عندما ينقل عن مصدر باللغة الفرنسية يرسمه حسب لفظه بالفرنسية فيقول « لوكريس LUCRÈCE »^(٣٢) . والعجيب أن هذا الشاعر الفيلسوف يتحول ، بقلم حسن حنفي ، إلى عالم في العاديات وفي ما قبل التاريخ ، ويصير هو مخترع التصنيف الشهير : العصر الحجري ، فالعصر البرونزي ، فالعصر الحديدي . ولا شك أن قصيدة لوفراسيبس^(٣٣) « في طبيعة الأشياء » تتضمن ولاسيما في بابها الخامس ، حدوساً عبقرية فيما يتعلق بمراحل تكوين الأرض والعرمان البشري ، ولكنه لم يكن بحال من الأحوال صاحب ذلك التصنيف الثلاثي المراحل ، ولا المتنبئ بتطوير أسلحة « الغناء التام » . صحيح أنه يتحدث في الأبيات من ١٢٤١ إلى ١٢٩٥ عن اكتشاف المعادن وتطبيقاتها ، بما فيها البرونز والحديد ، ولكنه يتحدث أيضاً عن اكتشاف الذهب وكيف بات الناس يؤمنونه مرتبة الشرف بين المعادن . ولا يأتي إطلاقاً بذكر للعصر الحجري ، بل يتحدث بالأحرى عن عصر غايي . وهو ، بوجه خاص ، لا يؤمّن ذلك العصر ولا يداعب حلماً ماضوياً بحالة بدائية من الفطرة الخالصة « كان الإنسان يعيش فيها سعيداً في أحضان الطبيعة » . بل على العكس تماماً ، فقد تحدث بالأولى عن حالة وحشية كان البشر يعيشون فيها أسرى القوى الغاشمة والحيوانات المفترسة ، ولم يجد ما يصف به حياتهم إلا بأنها كانت « شبيهة بحياة الوحوش » ، وكانت الصفة الوحيدة التي نعتهم بها أنهم « منكودون تعساء »^(٣٤) . على أن هذا كله يهون أمام الشطحة المتعلقة بديموقريطس . ففي النص لا « يأتي ديموقريطس » إلا لـ « يشذ عن القاعدة التي وضعها

أفلاطون وأرساها لوكريسيوس والأبيقوريان سنيكا وماركوس أوريليوس والتي تقول بأن التاريخ أبل لا محالة إلى انهيار بيان العصر الذهبي في تدهور وتراجع وليس قيد بناء وتقديس^(٣٦). والحال أن ديموقريطس لم يات بعد سنيكا وماركوس أوريليوس ، ولا بعد لوقراسيوس ، بل ولا حتى بعد أفلاطون . فإن يكن أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م) قد ولد وعاش ومات قبل لوقراسيوس (نحو ٩٨ - ٥٥ ق. م) بثلاثة قرون ، فإن ديموقريطس (نحو ٤٦٠ - ٣٧٠ ق. م) سبق أفلاطون إلى الميلاد بنحو ثلاث وثلاثين سنة ، وإلى الوفاة بنحو ثلاث وعشرين سنة . ومع ذلك كان لابد من انتظار مجيء سنيكا (٤ ق. م - ٦٥ ب. م) وماركوس أوريليوس (١٢١ - ١٨٠ م) حتى يقر حسن حنفي لديموقريطس بحقي الميلاد والوفاة .

ولكن لتترك الماضي بعصوده القديمة والوسطى ولتأت إلى الأزمنة الحديثة . فلعل قريبها إلينا يجعل الذاكرة أكثر طراوة . ولكن ها هوذا مخترع علم الاستغراب يخبرنا أن « فولني كتب رواية الأبطال ولم تنشر إلا بعد الثورة الفرنسية »^(٣٧) . والحال أنه لا يصعب علينا أن نعلم ، من مراجعة أي موسوعة ، أن « أبطال » فولني ليست رواية ، بل تأملات فلسفية وغنائية وجدالية وقوفاً عند أطلال دمر ، كما يدل على ذلك عنوانها : « الأبطال أو تأملات في انقلابات الامبراطوريات » . وخلافاً لما توحي به عبارة « لم تنشر إلا بعد الثورة الفرنسية » ، فإننا نسنا أمام نص ثوري سري وخطير . فهو لم يكتب قبل الثورة لينتظر النشر بعدها ، بل كتب في أثناء الثورة بالذات ، أو في بدايتها ، والدليل أن فولني يتحدث في أحد الفصول عن الجمعية التأسيسية - وكان انتخب لعضويتها - وعما يتوقعه منها من إعلان لحق الشعوب في مواجهة استبداد الطغاة وظلامية الكهنة .

ينظر هذا الخطأ يكرره حسن حنفي عن حديثه في موضع آخر عن « الرواية الفلسفية المعاصرة التي كتبها سارتر وجابرييل مارسيل »^(٣٨) . والحال أنه إذا كان سارتر قد كتب فعلاً مثل هذه الرواية الفلسفية ، فإن غبرييل مارسيل ما كتب في حياته قط رواية ؛ وه الفلسفية ، هي صفة تصدق على مسرحياته لمحب . على أن الأبعد من هذه الغلطة بعد إحالة حسن حنفي لقارئه إلى نص ما لغبرييل مارسيل كتبه في « *المجلة الميتافيزيقية* »^(٣٩) . ولنا أن نقول بأن حسن حنفي لم يتصفح قط هذه المجلة ، وذلك بكل بساطة لأنه لا وجود لها . ولكن هناك لقط « *يوميات ميتافيزيقية* » JOURNAL MÉTAPHYSIQUE ، وهي اليوميات التي نشرها غبرييل مارسيل في عام ١٩٢٧ بتبيل اعتناقه الرسمي للمسيحية . والعجيب أن حسن حنفي نفسه كان أشار في مقال له منشور قبل ذلك بسنة عن كارل ياسبرز إلى يوميات غبرييل مارسيل بقوله : « هناك من يكتب حياته بنفسه كما فعل ياسبرز وبردياتيف بكتابة سيرتهما الذاتية ، وهناك من يترك يوميات تفيض بتأملاته المستمرة مثل كيركجارد وأميل جابرييل مارسيل »^(٤٠) . ولكن يبدو أن اعتماده في مراجعته على مصادر من « يد ثانية » SECONDE MAIN أضله في عام ١٩٧٠ - وهو العام الذي كتب فيه المقال الذي تضمن الإشارة إلى « *المجلة الميتافيزيقية* » - عن الحقيقة التي كان اهتدى إليها عام ١٩٦٩ - وهو العام الذي كتب فيه المقال الذي تضمن الإشارة إلى « *يوميات* » غبرييل مارسيل .

وأما أن حسن حنفي يعتمد في تنقيحاته الاستغرافية على مصادر من يد ثانية وثالثة فدليلنا عليه إحالته لقارئه إلى الكتب الأهميات بترجماتها ، لا بنصوصها الأصلية ، وذلك تبعاً للمصدر الثانوي أو الثالثي الذي ينقل عنه . وهكذا ، فإنه عندما يحيل القارئ إلى مؤلفات كانط مثلاً يحيله إلى عناوينها بالفرنسية ، وذلك بكل بساطة لأن المصدر الذي ينقل أو يترجم عنه مصدر فرنسي . وهكذا يصبح عنوان كتاب كانط المشهور « نقد ملكة الحكم » هو Critique Du Jugement بدلاً من Kritik Der Urteilsthraft . Critique De la Raison هو « نقد العقل العملي » . وكذلك يصبح عنوان كتابه « الأساس الممكن الوحيد لبرهان على وجود الله » هو L'unique Fondement Possible D'une Démonstration de L'existence de Dieu . Critique De la Raison هو « نقد العقل العملي » . وكذلك يصبح عنوان كتابه « الأساس الممكن الوحيد لبرهان على وجود الله » هو L'unique Fondement Possible D'une Démonstration de L'existence de Dieu . Critique De la Raison هو « نقد العقل العملي » .

حالة تشخيصية: إندواجية العقل في كتابات حسن حنفي

ولنتصور ، على سبيل المقارنة ، مستشرقاً يكتب مقالاً بالفرنسية عن الفارابي وفلسفته السياسية فيحيل قارئه ، عندما يأتي ذكر المدينة الفاضلة ، لا إلى *Al-Madina Al-Fadila* ، بل إلى ترجمتها الانكليزية *The Vertuous City* . ونحن نشك أصلاً في أن يكون مقترح علم الاستغراب قد اطلع على مثل تلك المراجع الأهميات ولو مترجمة . ولنا في دراسته المطولة عن لسينغ خير شاهد . فقد كتب مثلاً في تقديمه لـ « تربية الجنس البشري » يقول : « في أثناء إقامته (لسينغ) في ممبروج تعرف على عائلة هيرمان صمويل ريماروس ، استاذ اللغات الشرقية الذي توفي سنة ١٧٦٩ تاركاً بين يدي ابنته إليز عملاً ضخماً لم ينشر بعنوان « دفاع عن العابدين العاقلين *Apology for Rational Worshippers of God* » . أعطته إليز إلى لسينغ الذي .. نشر ثلاث مجموعات من أعمال ريماروس وهي : أولاً « عن تسامح المؤلهة *On the Toleration of the Deists* » ، والعنوان من وضع لسينغ ... ثانياً : ولما لم تثر هذه المجموعة اهتمام أحد نشر لسينغ خمس مجموعات أخرى لريماروس ... فاثارت غضب الأرثوذكسية ... وهذه المجموعات الخمس هي أ - « في طعن العقل في المنبر *On the Decrying of the Reason in the Pulpit* » ... ب - « استحالة وحي يؤمن به كل النفس على أسس عقلية *The Impossibility of A Re-velation which All can Believe on Rational grounds* » ... ج - « عبور الإسرائيليين في البحر الأحمر *The Passage of the Israelitis Through Red Sea* » ... د - « في أن أسفار العهد القديم لم تدون كي توحى *That the Books of the old Testament were not Written to Reveal Religion* » ... هـ - « في رواية البعث *On the Resurrection Narration* » ، وتبين هذه الفقرات التضارب بين كتاب الأنابيل في رواية البعث ... فتناقض الروايات يثبت أنها تحتوي على وجهات نظر كاتبها أكثر مما تحتوي على مصنف للوقائع ذاتها ، ومن ثم فليس أمامنا سوى مسيح الإيمان *Christ of Faith* ، أما مسيح التاريخ *Christ of History* فلا يعلم أحد لأنه لم ينقل إلينا في شهادة صادقة بالبركة صحيحة ... ولم تكن هذه الصحة شائعة كما أصبحت في القرن الثامن عشر لأنها تقتض ترك الفكرة التقليدية القائلة بأن كتاب الأنابيل كانوا معصومين من الخطأ بفعل الإلهام الخارق للعادة . وهنا يبدو دفاع لسينغ أقوى دفاع قدمته الأرثوذكسية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم رومانياً ، وذلك لأن لسينغ لم يكن باستطاعته التصديق بالتصور التقليدي للوحي المعصوم من الخطأ *Infallable* ... وإذا كان لسينغ قد أصيب بخيبة أمل من ردود الفعل القليلة التي حدثت بعد نشره « في تسامح المؤلهة » سنة ١٧٧٤ ، فإنه نال ما أراد وذلك بفضل ردود الفعل التي نشأت من نشره هذه المجموعات الخمس ... والدفاع الرئيسي عن وجهة النظر التقليدية في الكتب المقدسة قام به جوتز ، راعي الكنيسة اللوثرية في ممبروج ... لم يوجه جوتز هجومه إلى ريماروس ، بل وجهه إلى لسينغ نفسه ... وكتب لسينغ رده على جوتز ... وكانت كالاتي : أ - « مَثَل *A Parable* » ، وهو أول رد له في صحيفة مثل كعادة المسيح في ضرب الأمثال ... ب : « المبادئ الأولى ، إذا كان هناك أي منها في مثل هذه الأمور *Axioms, if There are Any in such matters* » ، وفي هذا الكتاب اخترع لسينغ كلمة جديدة يهاجم بها جوتز والأرثوذكسية وهي « وثنية الكتاب المقدس *Bibliolatry* » ... ج - « الرد على جوتز *Anti-Goeze* » ، ويحتوي على أحد عشر رداً تسببت في سخونة الحرب بينهما ... ثم رد لسينغ بكتيب آخر هو : د - « جواب ضروري على سؤال غير ضروري جداً للسيد الراعي جوتز في ممبروج *Necessary Answer to a very unnecessary question for the pastor Goeze in Hambourg* » ... ثالثاً : وقد صب لسينغ السوء على النار بنشره أطول فقرات لريماروس وأخطرها بعنوان « في مقاصد المسيح وتلاميذه *On the Intentions of Jesus and His Disciples* »^(١١).

إن هذا الشاهد - الذي قد يبدو للوهلة الأولى أننا أطلقنا فيه بلا مبرر - يتمتع بقيمة تمثيلية خاصة فيما يتعلق بـ « علم الاستغراب » نظراً إلى أن حسن حنفي مختص بالدراسات اللاهوتية وبتحليلات لسينغ اللاهوتية التي ترجم وشرح أكثرها ، أو أهمها ، وقدم لها وكتابها بمقدمة طويلة تقوم بعد ذاتها مقام كتاب بكامله . والحال أن الشاهد الذي نحن بصدد تثبت أن حسن حنفي لا يؤلف ، بل يترجم ،

وبالتحديد نقلاً عن هنري شادويك ، مترجم « كتابات لسينغ اللاهوتية *Lessing Theological Writings* » إلى الانكليزية ونشرها في الولايات المتحدة . ودليلنا على ما نقول :

أولاً : عندما ينقل حسن حنفي عن شادويك ، فإنه يرسم عناوين كتابات لسينغ وما نشره من شذرات ريماروس بالانكليزية ، لا بالألمانية . أما حين ينقل عن مصدر آخر ، فإنه يثبت تلك العناوين بإيحاء بالألمانية . وهكذا يستعيد الرد الأخير على الراعي غوزه (جوتز) ، مثلاً ، عنوانه الألماني الأصلي ليصبح *Nöthige Antwort auf ein Schrunnöthige frage des Hauptpastor Goeze* ، وهذا قبل ست عشرة صفحة من الموضع الذي يأتي فيه ذكر عنوان هذا النص بالانكليزية^(٦٧).

ثانياً : عندما ينقل حسن حنفي عن شادويك ، فإنه يترجم العناوين إلى العربية في صيغة مختلفة عن تلك التي كان اعتمدها عندما ترجمها عن الألمانية ، وهكذا ، فإن كتاب ريماروس الذي كان أفادنا بأن عنوانه هو « دفاع عن العابدين العاقلين لله » يصير عنوانه « الدفاع أو العابدين العقلين لله »^(٦٨) . والجدير بالذكر أن هذه الترجمة الأخيرة أقرب إلى الأصل الألماني : *Apologie oder schuttschrift fur die vernunftigen verehrer gottes* . ولئن انقلبت أداة العطف *oder* إلى أداة الجر « عن » ، فذلك لأن المترجم الانكليزي هادريك قلب « Oden » الألمانية إلى « For » الإنكليزية . وهذا مع أن الترجمة الدقيقة يمكن أن تجمع بين الاداتي كما في الأصل لتكون مثلاً كالآتي : « المناقشة أو الدفاع عن العابدين العقلين لله » .

ثالثاً : يبدو أن « المستغرب » حسن حنفي حينما يترجم يغيّب عنه أن المفروض فيه أنه يؤلف ولا يترجم . والحال أن الرائحة التي تفوح من الشاهد هي رائحة ترجمة زائكة للألف ، لا رائحة تأليف . وحسبنا القرينة التالية : فلو أن لسينغ هو من يتكلم فعلاً في ذلك الشاهد ، وليس مترجمه الأميركي هنري هادريك ، لكان خاطبنا بلسان ألماني لا بلسان إنكليزي – وهو الذي بلغ من حبه للألمانية أنه كتب بها اجتهاداته اللاهوتية محدداً بذلك قاعدة العصر التي كانت لا تقر بغير اللاتينية لغة للأهوت – ولكن قابل بين مسيح الإيمان ومسيح التاريخ بقوله : *christus des glaubes - christus des gottes* ، وليس كما يقرؤه حنفي / هادريك : *Christ of Faith - Chnst of History* ، ولكن قال عن الوحي المعصوم : *Unfehlbar* وليس : *Infallable* . أما تلك الكلمة الجديدة التي نحتها لسينغ ليهاجم بها « الأرثوذكسية » الممارسة لدى وثنية الكتاب المقدس ، وليغني بها القاموس الألماني ، فما كان لها بحال من الأحوال أن تكون *Bibliolatriy* . ولو كان حسن حنفي « مبدع علم » وليس « ناقل علم » لكان أوردها بالألمانية : *Biblivergottren* .

رابعاً : يبدو أن حسن حنفي حتى عندما يترجم لا يحسن حتى الترجمة . وما ذلك لأنه لا يتقن الانكليزية أو الفرنسية ، بل بكل بساطة لأن الموضوع الذي يؤلف فيه عن طريق الترجمة ليس من اختصاصه . والقرائن هنا متعددة . فها هو يقول ، في الشاهد ، إن لسينغ نشر لريماروس تسع مجموعات (ثلاثاً ، ثم خمساً ، ثم واحدة) ، والحال أن لسينغ لم ينشر إلا سبعة . وهذه حقيقة يعلمها حسن حنفي نفسه لأنه هو الغافل في موضع آخر : « ثم نشر مخطوطاً لريماروس » *الدفاع أو العابدين العقلين لله* « في سبع فقرات »^(٦٩) . ولكنه على عادته لا يصحح الخطأ إلا ليتق في غيره : فلسينغ لم ينشر مخطوط ريماروس في سبع فقرات ، بل نشر سبع فقرات من مخطوط ريماروس . وحتى كلمة « فقرات » ، ومثلها من قبل كلمة « مجموعات » ، لا تبدو ملائمة : فلسينغ قد نشر من ريماروس سبع شذرات ، وعلى وجه التحديد تحت عنوان : شذرات مجهولة المؤلف *Fragmente Eines Ungenannten* . ولو كان حسن حنفي على معرفة اختصاصية بالموضوع الذي يؤلف / يترجم فيه لما كان قال عن شاني ردود لسينغ على غوزه « المبادئ الأولى . إذاً كان هناك أي منها في مثل هذه الأمور » : في هذا الكتاب اخترع لسينغ كلمة جديدة يهاجم بها ... « المبادئ الأولى »^(٧٠) ليس كتاباً ، بل هو واحدة من جملة الوسائل / الردود التي يتألف منها كتابه « الرد على غوزه » *Anti - Goeze* . وآخر ردود لسينغ « جواب ضروري على سؤال غير ضروري جداً للسيد الراعي جوتز في هيمبورغ » ، مثله مثل الرد الأول

الذي يحمل عنوان «مئل»، يؤلف جزءاً من هذا الكتاب ، ولا يشكل «كتيباً» منفصلاً عنه كما يفترض حسن حنفي في النص المستشهد به . أما آخر أخطاء حسن حنفي في هذا النص فلأنه لم يقرأ من سوء ترجمة ، بل كذلك عن سوء فهم يقبث أنه ليس إلى الحد الذي يدعيه ، أحد المتخصصين بالدراسات المسيحية . فقد وجدنا مؤلفنا يقول في معرض تعليقه على الصلة التاريخية لروايات البحث : « هنا يبدو دفاع لسنج أقوى دفاع قدمته الأرثوذكسية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم رومانياً » . وواضح أن هذا الكلام لا معنى له ، ولا يستقيم هذا اللامعنى إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن حسن حنفي يخطئ في الترجمة خطأين ما كان ليقع فيهما من له أدنى إلمام به الدراسات المسيحية . فهو يترجم كلمة Orthodoxy حرفياً به الأرثوذكسية ، مع أنها تعني في النص ، وكما يدل على ذلك نحتنا من اليونانية ، « العقيدة القويمية » : ولا تجوز ترجمتها حرفياً به الأرثوذكسية ، إلا إذا كان المقصود بها الكنيسة الشرقية التي لا تقرر بسلطة البابا وإن كانت تتمسك بأهداب « العقيدة القويمية » كما أقرها مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١ م . وكذلك الأمر فيما يتعلق بكلمة « روماني » . فالنعت Romain بالإنكليزية ، كما في سائر اللغات اللاتينية ، يعني في جميع الحالات « الروماني » إلا أن يكون المنعوت هو الكنيسة ، وعندئذ يصبح معناها « الكاثوليكي » . وهكذا كان يفترض بحسن حنفي أن يترجم ما ترجمه بقوله . « هنا يبدو دفاع لسنج أقوى دفاع قدمته العقيدة القويمية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم كاثوليكياً » . وربما كان يجدر به أن يضيف ، من عندياته هذه المرة : « أم أرثوذكسياً » ، وذلك حتى يشمل بالعكم كنائس النصرانية الثلاث وحتى لا يبقى أسير المركزية الغربية التي لا تتعلل المسيحية إلا بشقيها الكاثوليكي والبروتستانتي وتغيب شقها الثالث ، الأرثوذكسي الشرقي .

هل نتابع رحلتنا « الاستغرافية » مع حسن حنفي ؟ الواقع أن خوف الإسلاف هو الذي يردعنا عن ذلك . إذ أن كل جملة يخطئها قلم حسن حنفي في مجال علم « الاستغراب » تتكشف ، في حال تفكيكها عن أخطاء أو تناقضات أو مغالطات أو التباسات أو مفارقات بأخذ بعضها برقاب بعضها الآخر في سلسلة لا متناهية الطلقات . فالإيديولوجيون ، مثلاً ، من جماعة دستوت دي تراسي يحتلون مكانهم تارة على رأس دعاة التقدم على اعتبار أنهم « هم الذين ورثوا مفكري » دائرة المعارف » وأمنوا بالتقدم المطلق للمعرفة وبالتنوير العام وبالعقل الاجتماعي »^(١٦) ، وطوراً في عداد فلاسفة الثورة المضادة على اعتبار أن « الإيديولوجيا » هي بالتعريف تلك « الفلسفة الرجعية كما وضعها الإيديولوجيون كرد فعل على فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر »^(١٧) . وهذا كتاب مفلسيوس المشهور « في الروح DE L'ESPRIT » يصير عنوانه « في الذهن»^(١٨) . وهذا منظر الإرهاب في الثورة الفرنسية سان - جوست SAINT - JUST يغدو اسم « القديس جوست »^(١٩) . وهذا شارل بيرو يوصف بأنه ذلك « الشاب اليافع » الذي أخذ جانب الدفاع عن المحدثين «^(٢٠) في كتابه « الموازنة بين القديم والحديث » مع أن هذا « الشاب اليافع » لم يبدأ بتحرير هذا الكتاب إلا وهو في الستين من العمر ولم ينته منه ، بمجلداته الأربعة ، إلا وهو يشافز على السبعين . وهذا فيلسوف عصر النهضة جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠ م) يراخ من عصره بقرنين أو ثلاثة قرون ليتبوأ مكانه في سلسلة من اللاهوتيين والفلاسفة الوسيطيين تبدأ أولى حلقاتها بالقرن الحادي عشر وينتهي آخرها بالقرن الثالث عشر : « أثر التيار العقلي عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين في إنشاء التيارات العقلية داخل اللاهوت المسيحي ، هذا التيار الذي استطاع لأول مرة الوصول إلى التوحيد العقلي الذي ورثته الفلسفة الحديثة بعد ذلك ، والذي غير وضع المشكلة التقليدية في الصلة بين العقل والإيمان ، وجعل العقل أساس الإيمان ، وكان نتيجة ذلك اتهام بيرنجيه دي تور ونقولا الأيماني وأبيلاز وجيوردانو برونو وسيجر البرابنتي وأنصار ابن رشد اللاتين بالكفر والإلحاد ، وكان جزأؤهم الحكم عليهم حرقاً من محاكم التفتيش »^(٢١) . ومع أن السؤال الأساسي يبقى : ماذا جاء جيوردانو برونو بفعل بين هؤلاء ، فثمة ثلاث ملاحظات إضافية تفرض نفسها : أولاً ، باستثناء جيوردانو برونو نفسه ، ليس بين جميع أولئك من قضى حرقاً أو شنقاً أو بياض شكل آخر من أشكال الإعدام ، بل ماتوا كلهم موتاً طبيعياً ، وإن لاقوا في حياتهم قدراً أو آخر من الاضطهاد (أبيلاز حصي ، وسيجر البرابنتي قضى البقية

الباقية من حياته في إقامة جبرية داخل قصر الفاتيكان) بسبب اتهامهم بالهرطقة . ثانياً ، وباستثناء سيجر البرابنتي - وجيوردانو برونو طبعاً - لم يصدر ديوان التفتيش أي حكم على بيرانجيبي دي تور أو نيقولا الأمياني أو بطرس ابيلار، وذلك بكل بساطة لأن هؤلاء الثلاثة كتبوا وعاشوا وماتوا قبل أن يرى النور ديوان التفتيش الذي أسسه ، كما هو معلوم ، البابا إينوشينسيوس الثاني في سنة ١٦٩٩ . ثالثاً وأخيراً ، وباستثناء سيجر البرابنتي أيضاً ، لم يكن بين جميع أولئك مشائبي واحد ، بل كانوا جميعهم من الأفلاطونيين ، ولاسيما منهم جيوردانو برونو الذي - وإن أخذ عن ابن رشد فكرة الطبيعة الطليعة - كان يكنّ مقتاً حقيقياً لأرسطو ويعد المعلم الأول عدواً أولاً لكل الفلاسفة^(٣٧) . وما حدث لجيوردانو برونو يحدث لكوندريك ، ولكن « الترحيل » يتم هذه المرة إلى الأسام وليس إلى الوراء ، وبمسافة قرن ونصف قرن : « لذلك سارع علماء النفس والاجتماع والأخلاق إلى تبني هذا المثل الرائع الذي أعطته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي ، وتحولت الظاهرة النفسية إلى ظاهرة معملية ، فنشأ علم النفس التجريبي ، وخرج من معامل الفيزيولوجيا لأول مرة على يد فونت ، ومارس في الطريق كوندريك وآخرون حتى شاركوا^(٣٨) . وليس لنا هنا سوى تعليق واحد : فقوت ، مؤسس علم النفس التجريبي ، مات سنة ١٩٢٠ ، أما كوندريك ، الذي سار على خطاه ، فقد مات سنة ١٧٨٠ ، وعلى هذا الخوال نفسه يتسلل من دي بيران (١٧٦٦ - ١٨٢٤) من الربع الأول من القرن التاسع عشر ليحتل مكانه في عداد فلاسفة الربعين الأول والثاني من القرن العشرين : « ونشأت فلسفات الحياة على ما هو معروف ابتداءً من دلتاي ودريش حتى هوسل ومن دي بيران ... وبرجسون ومونيه وبلوندل وجون ديوي وأوناسونو وأورتيجا^(٣٩) . والعجيب أيضاً أنه إذ يحشر كوندريك في عداد فلاسفة القرن العشرين يحشر كذلك في عداد « فلاسفة الحياة » ، وهو الذي كان نموذجاً للفيلسوف الاستبطان والملاحظة الداخلية و« اللاهية » .

ولكن « الترحيل » إلى الأمام أو إلى الوراء قد يتم لا في الزمان فحسب ، بل في المكان أيضاً ، ويكون مسرحه بالتالي لا التاريخ وحده ، بل الجغرافية كذلك . ومن أمثلة هذا « الترحيل » تجريد المفكر المعاصر ريجيس دوبريه من هويته الفرنسية ونسبه إلى إحدى قارات العالم الثالث الثلاث : « في مقابل هؤلاء المفكرين الأوروبيين الذين يتعون الحضارة الأوروبية ويشارون بنهايتها ، ظهر كتاب جدد مثل هانن ، غيفارا ، بن بركة ، كاسترو ، دوبريه ، من الشعوب المتحررة حديثاً ، يقدمون شعوراً جديداً تتكتل الشعوب الأفريقية والآسيوية والشعوب المتحررة من أمريكا اللاتينية حوله ، حاملاً المثل الجديدة في مواجهة الاستعمار العالمي^(٤٠) .

وضمن سياق من هذا القبيل يجري مؤسس « علم الاستغراب » محاكمة على النيات للفيلسوف الأسباني أورتيجا إي غاسيت ، مؤلف « ثورة الجماهير » . فهو يرميه بشبهة التواطؤ مع النازية لأنه يتحدث في كتابه عن « ظاهرة أوروبية صرفة هي الفاشية والبشافية دون الحديث صراحة عن النازية^(٤١) . ويعود إلى رعيه بتلك الشبهة بعد عشرين صفحة حين يكرر القول : « يضرب أورتيجا المثل بالحركة الفاشية والثورة البلشفية على الوجه العادم لثورة الجماهير متناسياً كالعادة النازية والعنصرية^(٤٢) . ويعزز مؤلفنا الحيثيات التي بنى عليها شبهة التواطؤ بإبدائه استغرابه من امتناع مؤلف « ثورة الجماهير » عن الكلام عن « ثورة الجماهير في الحرب الأهلية الإسبانية ، خاصة وأن أورتيجا عرف بأنه مفكر الجمهوريين وناقد الملكية في إسبانيا . والغريب أنه لا توجد شواهد على ذلك من نصوص أورتيجا ، بل لا يكاد يشير إلى الحرب الأهلية الإسبانية وموقفه من الجمهوريين ضد الملكيين^(٤٣) . ولكن جميع حيثيات هذه المحاكمة على النيات لا تتم أن تنهار كقصر من الرمال متى ما علم القارئ أن أورتيجا إي غاسيت كان يستحيل عليه بحكم قانون الزمن أن يتحدث عن النازية وعن الحرب الأهلية الإسبانية ، وذلك بكل بساطة لأنه ألف كتابه عن « ثورة الجماهير^(٤٤) - أو نشره بالآخرى - عام ١٩٣٠ ، أي قبل ثلاث سنوات على الأقل من قيام « الثورة » النازية ، وست سنوات على الأقل من نشوب الحرب الأهلية الإسبانية . وما دمنا بصدد الحرب الأهلية الإسبانية فلنذكر أن الرواية

حالة تشخيصية: إنعواجية العقل في كتابات حسن حنفي

التي صورت هذه الحرب وتفتت بد ثورة الجمهوريين ، ونعني رواية « لمن تلق الأجراس » ، كانت من تأليف همنغواي ، وليس من تأليف شتاينبك كما يتوهم رائد علم الاستغراب^(٣١).
ولكن دقة علم الاستغراب - وبها نطوي صفحته - تبقى هي قطعاً تلك التي تحمل اسم سولوفيف . وقد كنا رأينا من قبل مدى الإعجاب الذي يكتّه حسن حنفي لهذا الفيلسوف الروسي الذي استطاع ، وهو لما يتجاوز سن الحادية والعشرين ، أن يدرس « أزمة الفلسفة الغربية » . ولكن ها هوذا ينقلب عاليه سافله : « أما الفلاسفة الروس . سولوفيف وشستوف وبرديايف فإنهم وإن كانوا من أنصار الاتجاه السلافي مثل دستوفسكي ومعظم الوطنيين الروس إلا أنهم ، نظراً لتدينهم بآله ود بالطلق » وبالروح ، تركوا روسيا بعد ثورتها الاشتراكية ، وعاشوا في الغرب داعين لاتجاههم الروحي ، باكين على التراث القديم ، ومهاجمين التيارات المادية والإلحادية »^(٣٢) . وإن نتوقف هنا عند هذا التناقض في التقييم ، ولا عند كون رسالة سولوفيف الجامعية عن « أزمة الفلسفة الغربية » هي في حقيقتها مجرد بيان اتهام ومرافعة ضد التيارات الإلحادية والمادية والوضعية في تلك الفلسفة ، وتحديدأ في القرن التاسع عشر ، ولكن كل ما نريد قوله لا يتعدى الحقيقة البسيطة التالية : ألا هي أن سولوفيف حضره الاجل في ١٢ آب ١٩٠٠ ، وما كان له بالتالي أن يهجر روسيا إلى الغرب « بعد ثورتها الاشتراكية » ، لأن هذه الثورة لم تقم إلا بعد سبعة عشر عاماً من ولادته !

- (١) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٢
- (٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٣٩.
- (٣) على حد علمنا فإن حسن حنفي هو أول من دعا في الفكر العربي المعاصر إلى تأسيس علم للاستغراب. ولكن هناك أكثر من مثقف عربي معاصر يدعي لنفسه أبوة هذه الفكرة. وقد كان آخر مطالب بها هو د. سمير لوسون، استاذ علم الاجتماع بالجامعة الأميركية بواشنطن في مداخلة أمام الملتقى الأول للمفكرين والكتاب العرب في المهجر ببياريس في كانون الأول ١٩٨٦ (انظر مداخلاته في: الثقافة العربية في المهجر (الدار البيضاء: توبقال للنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٠ و٤١ و١٥٦).
- (٤) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٣ - ١٤.
- (٥) جانين شاسيفيه سمر جل، مثل الألف، دراسة تحليلية نفسية حول مرض الخلقية (باريس: منشورات تشو، ١٩٧٥) ص ٣٠.
- (٦) في :شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٣.
- (٧) في مجلة :الوحدة (أذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ١٢٢.
- (٨) المصدر نفسه.
- (٩) في :شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) في مجلة :الوحدة، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- (١٢) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١) ص ٤٠.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٠٥.
- (١٥) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ص ١٨١.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (١٧) ولم يقل (جودي)، كمقابل لاسمها بالفرنسية Jüde، لأن المصدر الذي ينقل عنه انكليزي هذه الحرة وليس فرنسياً، وهو كتاب أ. ب. بوربي: (New York: The Macmillan) The Idea of progress: an inquiry into its origin and growth (١٩٢٠)، من: فكرة التقدم كما سدرى lan Company، ١٩٢٠).
- (١٨) لسنج، في: المصدر نفسه، ص ٩٠.
- (١٩) حنفي، في: الفكر الغربي المعاصر، ص ١١٢.
- (٢٠) لسنج، المصدر نفسه، ص ١٨٥.
- (٢١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني: التوحيد، ص ٤٧٧.
- (٢٢) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٠٧. وبالنسبة، يكتب مؤلفنا خطأ ثانياً من منظور اللغة اللاهوتية عندما يتحدث عن «الطقوس السبعة» مع أن المقصود «الأسرار السبعة».
- (٢٣) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ص ٤٠.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٨، وكذلك في حنفي، دراسات فلسفية، ص ٣٧ و٣٢٣.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٧٨. والعجيب أن الظلم الذي خط هذه العبارة وتجاهل أن بين أوغوستينوس وبين بداية الفلسفة المدرسية الوسيطة ثمانية قرون يكاملها هو نفسه الذي خط في موضع آخر هذه العبارة التي تكسر على العكس أفلاطونية أوغوستينوس: «العصور الحديثة هي صود إلى الأوغستينية... أو إن شئنا عود إلى المسيحية الأفلاطونية من جديد التي سادت الفكر المسيحي في عصر آباء الكنيسة، وترك للمسيحية الأرسطية التي سادت الفكر المسيحي في العصر المدرسي» (المصدر نفسه، ص ٢٤).
- (٢٧) أميل برهيه، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ط ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ٢٧٤.
- (٢٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٠٩ - ٣١٠.

هوامش علم «الاستقراب» المستحيل

- (٢٩) لا تنسى أنه مختص في الفلسفة المسيحية الوسيطية وله كتاب تدريسي بعنوان «نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط».
- (٣٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٤. وكذلك في: دراسات فلسفية، ص ٣٠٢ و ٣٢١.
- (٣١) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ص ٤٢ - ٤٤.
- (٣٢) كما في: حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٣٠.
- (٣٣) هكذا ينبغي أن يكتب اسمه بالعربية.
- (٣٤) لوقراسيوس، في طبيعة الأشياء، الطبعة السالتيانية - الفرنسية المزبوجة، تحقيق وترجمة ألفريد إرتو (باريس: منشورات الآداب الجميلة، ١٩٦٤)، الجزء الثاني، الباب الخامس، الأبيات ٩٣٠ - ٩٣٥ و ٩٨٠ - ٩٨٥.
- (٣٥) تجدر الإشارة إلى أن لوقراسيوس لم يكن من أصحاب التصور الدائري للتاريخ. فمصحح أنه قال بإمكان فناء الكون لأن الكون ليس إلهاً ليخلد، ولكن الصورة التي رسمها للعرمان البشري هي صورة تقدم مطرد وصولاً إلى اليوم الذي «يبلغ فيه البشر بفشل صناعاتهم ذروة الكمال».
- (٣٦) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ص ٦٥. وكذلك في: دراسات فلسفية، ص ٥٧٢.
- (٣٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١٧.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
- (٤٠) انظر ذلك، مع أمثلة كثيرة أخرى، في مقال «الدين في حدود العقل وحده لكانط» في: حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١١٩ - ١٥١.
- (٤١) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ص ١٩ - ٢٩.
- (٤٢) قارن في: لسنج، المصدر نفسه، بين ص ١٧، وص ٢٩.
- (٤٣) قارن في: المصدر نفسه، بين ص ١٧ وص ٢٠.
- (٤٤) في: المصدر نفسه، ص ١٢.
- (٤٥) هذه أيضاً ترجمة غير دقيقة، والمصحح «المسلمات» كمقابل للكلمة اللاتينية *Anomata*.
- (٤٦) في: لسنج، المصدر نفسه، ص ٩٨.
- (٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (٤٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٥.
- (٥٠) في: لسنج، المصدر نفسه، ص ٤٩.
- (٥١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١.
- (٥٢) يصعد تأثر ج. برونو بالفلسفة العربية الإسلامية راجع إرنست بلوخ، فلسفة النهضة (باريس: مكتبة بايو الصغرى، ١٩٧٤)، ص ٢٧ - ٣٩. ويصعد أفلاطونية ج. برونو وعدائه لأرسطو راجع: إميل برمييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث: العصر الوسيط والنهضة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٣١٠.
- (٥٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٦٢.
- (٥٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٢.
- (٥٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٤.
- (٥٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٥٠ - ٤٥١.
- (٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٧١.
- (٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٥١.
- (٥٩) هذه هي الترجمة الصحيحة في تفسيرنا لعنوان الكتاب *La Rebelión de Las Massas* وترجمة حسن حنفي له بدلالة الجماهير أوتمت في جملة أخطار تأويلية لا مجال هنا للكلام عنها.
- (٦٠) «إذا كان أورتيجا مفكر الجمهوريين فإنه يكون لثورة الجماهير معنى إيجابياً، والحال ليس كذلك، في حين ألهمت ثورة الجمهوريين خيال المفكرين والأدباء كما هو الحال في رواية مان تدق الأجراس» لشتاينيك» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٥١).
- (٦١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٠٤.



المركزية الغربية والمركزية الإسلامية المضادة

في مقال نشره فرويد عام ١٩١٧ بعنوان « صعوبة أمام التحليل النفسي »^(١) ، تحدث فرويد عن جرح نفسي فريد في نوعه يصنع أن نسميه به الجرح النرجسي الكوني ، إذ نشأ عن الإذلال الذي تعرضت له كبرياء الإنسانية وعزة نفسها الكونية ثلاث مرات على التوالي في العصور الحديثة من جراء تقدم العلم وتوالي كشوفه .

فقد كان أول تلك الجراح الثلاثة التي منيت بها النرجسية الكونية الجرح الكوسمولوجي ، وهو ذلك الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس عندما قلبت معادلة الجاذبية الكونية وبذلت قطب المركزية في النظام الفلكي وقررت الحقيقة المولدة بالنسبة إلى عزة نفس البشرية وهي أن الأرض هي التي تدور حول الشمس ، وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض .

ثم كان بعد ذلك الجرح البيولوجي ، وهو جرح تسببت فيه نظرية انقلابية ثانية هي نظرية داروين التي قررت حقيقة جارحة أخرى للنرجسية البشرية الكونية : فالإنسان الذي طالما افتخر وتباهى بأصله السماوي وجد نفسه مكراً على الاعتراف ، تحت ضغط البرهان العلمي ، بأن السلالة البيولوجية التي تحدر منها هي السلالة الحيوانية .

أما ثالث الجراح النرجسية فقد كان من طبيعة سيكولوجية بالأولى . وقد كان من فعل مؤسس علم نفس الأعماق ، فرويد نفسه . فالتحليل النفسي مثل هو الآخر نظرية انقلابية : فكما أن الأرض لم تعد مع كوبرنيكوس مركز الكون ، وكما أن الإنسان لم يعد مع داروين مركز ذاته ، كذلك فإن النفس لم تعد مع فرويد مركز ذاتها . فلتحت سطح الوعي يكمن أوقيانوس اللاشعور . وقرارات الإنسان ، الذي طالما تباهى بسمائه ملكة الوعي ، غالباً ما تكون متعينة بالعمق اللاشعوري أكثر منها بالسطح الشعوري .

وبما أن فرويد كان أبناً نموذجياً للحضارة الغربية فقد افترض بصورة تلقائية أن هذا الجرح النرجسي المثلث الطبقات هو جرح الإنسان في مطلقته ، أي الإنسان بآلف ولام التعريف ، وما كان ليدور له في خلد أن يكون أكثر عيانية وأن يحدد بأن الإنسان المعني بهذا الجرح هو بالضرورة الإنسان الغربي الذي كان يتباهى ، بين جملة أشياء أخرى ، لغزو العالم . أما الإنسان غير الغربي بالمقابل فكان جرحه النرجسي من طبيعة أخرى . وأولى بأن يوصف بأنه « أنتروبولوجي » . وأية ذلك أنه إذا كان الإنسان الغربي قد اكتشف أن الأرض ليست مركز الكون ، فسرعان ما عوض عن هذا الإذلال النرجسي بأن جعل من ذاته مركز الأرض . وحتى النسبية ، التي لقنه كوبرنيكوس على ذلك النحو أول درس من دروسها الموجبة للتواضع ، سرعان ما تحولت بين يديه إلى سلاح رهيب من أسلحة التفوق على العالم غير الغربي المائل في دبق النزعة المطلقة المانعة لكل حركة والشألة لكل تقدم . أما الشطر غير الغربي من الكرة الأرضية فقد كان كوبرنيكوس بالأحرى هو الغرب نفسه . وفي حالته كان الجرح النرجسي مضاعفاً : فما كلفه أن يخرج عن مدار ذاته وأن يجد نفسه ، بطوره أو بفصيه ، منجذباً في مدار غيره ، بل اقترن أيضاً هذا الانقلاب الكوبرنيكي في المكان الحضاري بانقلاب لا يقل جارحية في الزمان الحضاري : فقد اكتشف الطريق نفسه متأخراً في قبالة الغرب الذي اكتشفه متقدماً عليه بزهاء قرون خمسة . والقارئ والأدلة أكثر من أن تحصى على أن هذا الجرح الانتروبولوجي ، الفاسقة إحدى شفتيه على جدلية المركز والمحيط المكانية ، وشفته الأخرى على جدلية التقدم والتأخر الزمانية ، ما زال يعتمل وينتج صديداً ، وبدلاً من الانتقام يزداد فغوراً . ولعله ندر أن عمل أحد مبضعه - أو قلمه - في اللحم الأحمر لهذا الجرح كما يجعله حسن حنفي في النص التالي :

« مهمة الديسار الإسلامي تحجيم الغرب ، أي رده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته بعد أن جعل نفسه مركز الثقل الحضاري في العالم وأراد توريد نمط حضارته لغیره من الشعوب تنسج على منوالها ويكون نموذج تقديمها كوسيلة للسيطرة عليها والقضاء على استقلال شخصيتها ... مع أن

الحضارة الغربية تراكم حضاري طويل من كل الشعوب التاريخية انصب فيها في النهاية وورثتها ثم حولتها إلى عنصريتها الدفينة فجعلت حضارتها النموذج الأوحده وما سواها تخلف وبدائية لا بد من القضاء عليها حتى تتلحق جميع الشعوب بنموذج الحضارة الأوحده هذا ... مهمة الحضارة الإسلامي رد الحضارة الغربية داخل حدودها الطبيعية وبيان محليتها ونشأتها طبقاً لظروفها الخاصة وتاريخها الخاص ونوعية دينها وطبائع شعوبها حتى يمكن فك الحصار حول حضارات الشعوب غير الأوروبية وبيان خصوصيتها وإثبات هويتها حتى تتعدد نماذج الحضارات وتتوزع طرق التقدم»^(١).

إن المرأة التي يقتر بها كل سطر في هذا الشاهد لم تحل - وهذا ما يدعو إلى الإعجاب - دون تبني موقف عقلاني لا يرد على المركزية بمركزية مضادة . بل يدعو - كما هو واضح في الفقرة الأخيرة - إلى تفنن النماذج وتعدد المراكز . وهذا الموقف العقلاني والديمقراطي من مسألة التفاعل الحضاري يهدد تأسيس النظري في رفض صريح لنظرية المركز والأطراف ، وفي الدعوة إلى تجاوز «أحادية النموذج الأوروبي ... دون الوقوع في نظرية المركز والأطراف» ، وفي التأكيد على ضرورة «مساهمة جميع الشعوب» على «قدم من المساواة التاريخية في تطور البشرية» وفي صنع حضارة إنسانية واحدة دون أن يكون أحدها المركز والأخرى الأطراف»^(٢).

وفي الوقت الذي يعلن فيه حسن حنفي ، من الموقع العقلاني والديمقراطي إياه ، عن رفضه لأي تصور هرمي ومركزي للعالم «يعطي الأولوية والفاعلية والحكم للقمة على القاعدة والمركز على المحيط»^(٣) ، لا يتردد في الإعلان عن رفضه أيضاً أية محاولة للثب المركزية إلى مركزية مضادة ، والسرد على فلسفة الحضارة الغربية المتمركزة على ذاتها بفلسفة حضارة شرقية (أو عربية أو مصرية أو إسلامية) متمركزة بدورها على ذاتها على سبيل الندية الضدية : «... وتكون مهمتنا نحن إذن هي إعادة النظر في هذه الفلسفة للتاريخ (التي «تتصور أوروبا مركز الحضارة») لكي نقول العكس ونجعل من الشرق قمة الحضارة إذا كنا شرقيين» (التي «تتصور أوروبا مركز الحضارة») لا لكي نقول العكس ونجعل من الشرق قمة الحضارة إذا كنا شرقيين ، أو من الإسلام آخر تطور الديانات لأننا مسلمين ، أو نجعل من القومية العربية حصيلة كل القوميات السابقة عليها لأننا عرب ، أو نجعل من مصر نهاية لحضارات العالم وكأنها لها باعتمادها مصريين . ولكن تكون مهمتنا هي وصف الواقع كما هو بصرف النظر عن شعورنا القومي»^(٤) . ويبلغ هنا حسن حنفي من الصحو الذهني النقدي ما يجعله يحمل بعنف وهزه على كل المثاليات ، والطوباويات وه الرسائل الخالدة «التي يتذرع بها قادة بعض الأمم أو مثقفوها ليضعوا الأمة التي ينتمون إليها في «مركز الثقل العالمي» ؛ وهكذا يكتب في معرض نقده الجوانية ودعواها حول «رسالة الأمة العربية» فيقول : «وللجوانية ، كما هو الحال في كل مذهب فلسفي ، تطبيقات في السياسة سواء على المستوى العربي أو على المستوى الدولي . فالأمة العربية تحمل رسالة جوانية وهي رسالة مثالية مؤمنة ثقافية وجغرافية تقوم على كتاب مقدس . وهو ما يمكن أن يقال على رسالة كل شعب ، وما يقوله الفلاسفة الروس عن روسيا المقدسة وما يقوله دييجول عن فرنسا كما مثقتها جان دارك ، لكل أمة لها رسالة مثالية ، وكل أمة تؤمن بغيره ، وترعى الثقافة ، وتعتبر نفسها مركز الثقل العالمي»^(٥).

ولكن ما تكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن الجرح النرجسي الانتروبولوجي لم يكن له ذلك المفعول المرض Pathogène المتوقع ، ولم يقلب «الإحساس بالدونية إلى إحساس وهي بالعظمة»^(٦) ، ولم يشل فاعلية الذهن النقدي ، ولم يثاق إلى السرد على الشطط المركزي بشطط مركزي مضاد ، حتى نجد أنفسنا أمام تصريح معاكس يقلب الموقف رأساً على عقب : «البعيد الثاني من مشروعي هو إعادة كتابة تاريخ الغرب وجعله تراثاً محلياً ، حتى نتكمن من رؤية تاريخ الإنسانية . فكل حضارة ساهمت بقسطها في تراث الإنسانية ... وبالتالي ، فإن تعجيب الغرب واكتشاف الشرق وإعادة كتابة تاريخ البشرية بشكل متصف بحيث يقضي على المركزية الأوروبية ، ربما قد يعطي بديلاً آخر وهو عودة المركزية الإسلامية من جديد»^(٧).

وهكذا ، فإن التعددية الحضارية ، بظاهرها العقلاني السليم ، لم تكن أكثر من حيلة منطقية ، لأن الهدف المنشود ليس تحويل الحضارة المعاصرة إلى حضارة عالمية فعلاً من خلال مشاركة جميع أمم

الأرض في بناء تراثها ، طريفة وتليدة ، بل المطلوب القضاء على المركزية الأوروبية وإحياء المركزية الإسلامية بديلاً عنها . والعملية بهذا المعنى انتقالية ، والانتقام هو قرين كل جرح نفسي ولازمته الدائمة ، وهو أكثر المواقف الطفلية نمونجية في رد الفعل والبحث عن تعويض ويلبس شاف . وهذه الروح الانتقالية هي التي تحكم كل التفكير الهلوسي الذي يفرزه الجرح النفسي والذي يتركز على قلب الموقف الجارح للذات واقعياً إلى موقف جارح للغير استيهامياً ، ومن الجهة ذاتها كما يقول المنطقة . وهذا هو مؤدى الحلم الذي يداعب مخيلة صاحب مشروع « اليسار الإسلامي » في أن يكون قد بات وشيكاً اليوم الذي « يتحول فيه الإذلال التاريخي للشعوب المستعمرة إلى إذلال تاريخي آخر الدول الاستعمارية »^(١) ، وهو إذلال سيد تعبيره المطابق في إحياء مفهوم « الجزية » التي لن يكون مدلولها ، في الدورة الحضارية القادمة ، اقتصادياً بقدر ما سيكون ، حسب ما تقضي أصول لاهوت الانتقام ، نفسياً ورمزياً ، إذ لن تعني الجزية سوى « استعلاء المسلمين ووصولهم إلى درجة أخذ زمام المبادرة في التاريخ »^(٢).

بيد أن هذا الإحياء الانتقالي للمركزية الإسلامية وللأزمته المنطقية ، الجزية ، لا يجعلنا نفعل عن أن نلاحظ أن هذه المركزية ذاتها متبينة في شكل هرمي . فما هي بإسلامية إلا بالتضاد مع المركزية الغربية المسيحية ، ولكنها بالإضافة إلى ذاتها عربية قبل أن تكون إسلامية ، ومصرية قبل أن تكون عربية . وهكذا ، « فإن العالم العربي قلب العالم الإسلامي ومركزه »^(٣) ، و « الأمة العربية قلب العالم الإسلامي »^(٤) . أما مصر فهي « قلب الأمة العربية ومركز الثقل في العالم الإسلامي »^(٥) و « كعبة الإسلام ، وقلب المحور ، وبؤرة المركز »^(٦) . فكاننا هنا في دائرة ، داخل دائرة ، داخل دائرة أخرى ، وفي نقطة المركز من دائرة الدوائر هذه حسن حنفي نفسه لا لأنه ينتمي إلى الدائرة الأولى بحكم إسلاميته ، وإلى الدائرة الثانية بحكم عربيته ، وإلى الدائرة الثالثة بحكم مصريته فحسب ، بل كذلك لأنه يحتل الموقع الأكثر مركزية في هذا البنيان المركزي للعالم الإسلامي باعتباره المجدد المنتظر للقرن الخامس عشر وواضع إيديولوجية « اليسار الإسلامي » ، أي إيديولوجية الثورة التي ستاقل أمام القبا شمس « الشرق والغرب معاً »^(٧) والتي ستنتقل المسلمين مع إطلالة القرن الخامس عشر ، المجدد للقرن النبوة ، إلى « دورة حضارية جديدة » وستضع بين أيديهم إمرة الأرض وإمامتها لأنه « إذا ما حصل المسلمون على الثورة والثروة ، فإن العالم يكون لهم »^(٨) . وعلى هذا النحو ، سيكون ، في مستطاع المسلمين « في مطلع القرن الخامس عشر أن ينهض طائرتهم من جديد بجناحه الآسيوي في الشرق وجناحه الأفريقي في الغرب وجسده في العالم العربي ، وقلبه في مركزه . فلربما نهض العالم كله معه ، فيصحب المسلمون كما كانوا صناعاً لبشرية جديدة »^(٩).

إن الصورة العظائمية لهذا الطائر الذي يفرش جناحيه فوق كل الرقعة الممتدة من حدود الصين والجمهوريات الإسلامية السوفياتية شرقاً إلى شطآن الأطلسي ودول أفريقيا الإسلامية غرباً ، والذي سيعيد لتلك الدول القومية وما فوق القومية في كل من الصين والهند والاتحاد السوفياتي وباكستان وبنغلادش وإيران وأفغانستان وأندونيسيا والملايو والفلبين وتركيا ، بالإضافة إلى الدول القطرية وما دون القومية في العالم العربي والدول الفتية في أفريقيا السوداء ليعيد دمجها في دولة إسلامية واحدة تلك من الإمكانات التي « لا حدود لها سواء في الفكر أو في الواقع » ما يؤهلها لأن تبث من جديد في دورة ثانية للتاريخ « تكرس « انهيار القوتين العظميين » وتضع المسلمين « في نقطة تحول في تاريخ البشرية كلها »^(١٠) ، نقول : إن الصورة العظائمية لطائر الرخ هذا لا تحجب عن أنظارنا كونه مؤلفاً من جناحين وجسد وقلب في مركزه ، أي منطوياً في بنيته بالذات على تراب هرمي ، وبالتالي على تفاضل قيمي . وبالفعل ، إن أي تصور مركزي لا يملك إلا أن يبطن ، بحكم مركزيته بالذات ، ضرباً من « تهيمش » أو « تطريف » . فمن المستحيل تصور المركز إن لم تصور معه الأطراف . وصاحب مشروع « اليسار الإسلامي » لا يتربد ، بعد أن سمى المركز ، في أن يسمي الأطراف . فكل تلك الدائرة الكبرى التي يمثلها العالم الإسلامي الممتد من أواسط آسيا إلى أواسط أفريقيا ، بملاينه التي تناهز خمسمئة

مليون نسمة ، هي مجرد « أطراف » بالنسبة إلى المركز مصر « كنز الإسلام وكعبة المسلمين »^(٣١). وقد تلعب الدائرة الثانية ، أي دائرة العالم العربي ، دور الوسيط بين المركز والأطراف : ولقد أن الأوان للامة العربية، قلب العالم الإسلامي ، أن تأخذ دورها في التاريخ كمحور جذب واستقطاب لأطراف الامة الإسلامية^(٣٢) ؛ ولكن تبقى المهمة الرئيسية لهذا الوسيط « إعادة ربط الأطراف بالمركز في مصر »^(٣٣) . ذلك أن الأطراف بلا مركز هي أشبه بنملة - والتشبيه يعود إلى فرض نفسه - انتزع قرنهما . وذلك هو شأن الاطراف الإسلامية الآسيوية التي أضاعت « بؤرة التركيز » نتيجة لإلغاء الخلافة الإسلامية فاضطرت ، حتى لا تضعيف الاتجاه ، إلى الانجذاب إلى بؤرة تركيز أخرى : « لقد ارتبطت آسيا بالخلافة الإسلامية ، رمزاً لوحدة الأمة ، وكانت قجيرة المسلمين هناك بقضاء كمال ألتأوتك عليها . لم يعد لهم مركز جذب في قلب العالم الإسلامي، فاجتذبتهم مراكز أخرى خارجة ، وبدل أن يكونوا أطرافاً للدولة العثمانية أصبحوا أطرافاً للجمهوريات السوفيتية الاشتراكية المتحدة »^(٣٤) قدر هؤلاء « الطرفيين » ، إذن أن يبقوا « طرفيين » . صحيح أن صاحب برنامج « اليسار الإسلامي » يرثى لهجة زعامية ونبوية لجمعية أولئك المسلمين الطرفين الذين « يتطلعون إلى مصر ، كعبة الإسلام »^(٣٥) ، وكثانة الله في أرضه وموطن الأزهر الشريف . مسلمون بقلوبهم وأرواحهم ، ومواطنون روس^(٣٦) بأبدانهم وبيئاتاتهم . أهلي وعشيري وأقربائي وإخواني ، وفي نفس الوقت يعيشون في دولة أخرى وتحت نظام آخر ، تجذبهم خارج المركز الإسلامي قوى أخرى تجعلهم يدورون في محيطها . ومع ذلك فالاستقبال لهم^(٣٧) . ولكنه ، حتى وهو يطمئنتهم على هذا النحو إلى مستقبلهم ، يقولوا لنا ولهم وعلى الملا بكليبة منقطعة النظر : « ومع ذلك فالاستقبال لهم ، لأن التاريخ في مد وجزر ، والأطراف تتبادلها المراكز حسب قوتها وضعفها »^(٣٨) . وهذه النزعة المركزية المشتعلة ، التي لا تفر للشركاء في الوحدة الإسلامية كسب قوتها وضعفها^(٣٩) . وهذا ما يضاهف من خارجيته النرجسية - بالصيغة المفعولية^(٤٠) ، تقتلن في نصوص أخرى نزعة شوفينية لا تقل شططاً تجاه بعض الشركاء في هذه الوحدة الإسلامية . هكذا يكتب مؤلف « دراسات إسلامية » بمنتهى التراسية يقول : « الإيرانيون المعاصرون معروفون بشعوبيتهم وباعتزازهم بالقومية الإيرانية أكثر من اعتزازهم بالإسلام كدين وكحضارة . ومعروف في تاريخ الشفوية أن بعض أهل فارس قد رجع إلى ديانات الفرس القديمة وترك الإسلام ، وأن منهم من يعتبر أن انتشار الإسلام كان حجر عثرة أمام ديانات فارس القديمة وسيطرة الجنس العربي على الجنس الفارسي ، وأن كل ما أنتجه علماء المسلمين ومفكرهم في فارس إن هو إلا بفضل إحياء الفلسفة والدين في التراث الفارسي القديم»^(٤١).

لقد كان بوذا يقول : « أنا هو مركز الكون » . ويطأ أفلوطين بدوره بين المركزية والألوهية : « النفوس الإلهية نفوس مركزية ، وذلك هو سر ألوهيتها ، لأن قوام الألوهية الارتباط بالمركز »^(٤٢) . وقد دلت كشوف ك. غ. يونغ أن المركز هو شكل تصور المطلق . والمطلق هو العملة الوحيدة المقبول تداولها في عالم هذاء العظمة . ولكن على حين أن بوذا وجميع أصحاب الرؤى المركزية (الدائرية ، الهرمية) للعالم كانوا يعملون في مساحات حضارية خاوية إن جاز التعبير ، فإن أي بان جديد لتصور مركزي للعالم - سواء أصدر عن نزعة إسلامية أم شرقوية أم عالمتالوية - لا يملك أن يتجاهل واقع أن المركزية الغربية تسد سلفاً وجه الأفق الحضاري على مستوى العالم قاطبة . ومن هنا فإن تفعيل المركزية الإسلامية أو الشرقية أو العالمتالوية (أو كذلك السلافية بالأمس القريب) لا يملك إلا أن يقتن بتخيل وأد المركزية الغربية ودفعها في مقبرة الحضارات مع أن كل الدلائل تشير إلى أنها ما تزال في أول مسارها . وكثيراً ما تقلب ، لهذا الغرض ، الحقائق إلى عكسها . فحتى علام التجدد تؤل على أنها نذر فم وسوات . وكلما واجهت الحضارة الغربية أزمة من أزمت نموها - والأزمة عتلة الحضارة الغربية والآلية الأولى لديناميتها - انتهالت نبوءات « الساعة الخامسة والمشرين » تضرب لها موافقت للأقول والاندثار . وهكذا يطلق حسن حنفي ، في كل ما يتصل بالعلاقة بين الشرق والغرب ، بصوتين متقابلين ومتلازمين ، صوت البشير ، وصوت الناعي ، فكان المهد واللاحد يتفانان موقعاً واحداً ، وكان جنين الحضارة الشرقية لا يمكن أن يقتات إلا من جثة الحضارة الغربية . ولنذر هنا بأن حسن حنفي لا يناقض نفسه بل يكررها

على طول الخط وبأشكال وصيغ شتى في جميع كتبه بلا استثناء . ففي « قضايها معاصرة » ، وفي نص يعود إلى عام ١٩٧٠ ، نراه يعلن عن « انتهاء عصر الريادة للحضارة الأوروبية » وبداية الريادة أو تجدد الريادة لحضارات العالم الثالث : « إذا كانت الحضارة الأوروبية على وشك الانتهاء على ما يقول فلاسفتها ، فإن بلاد العالم الثالث تحاول أخذ الريادة منها . وإذا كانت الصين القديمة ومصر القديمة قد قادتا الإنسانية وهي في مهدها فإنهما تستطيعان قيادتها بعد أن قامت الحضارة الأوروبية بهذه المهمة ، خاصة في عصرها ، طيلة قرون خمسة حتى أصبحت أوروبا مركز العالم ومحور التاريخ »^(١) . وفي تقديم « تربية الجنس البشري » تأخذ نظرية « أفلو الغرب » أكثر أشكال صياغتها اكتمالاً ، موضوعة على لسان فلاسفة الغرب أنفسهم بدءاً بـ كروتشيه وبرغسون وانتهاء بشبنغلر وتوينبي اللذين نجا « فلسفات التاريخ في القرن العشرين معلنين نهاية الحضارة الأوروبية وأفلو الغرب وانحسار التمدن الأوروبي وانتشاره خارج حدوده ، كان بداية النهاية قد قربت وحين وقت إغلاق الأقواس عن فترة الريادة الأوروبية التي بدأت منذ عصر الإحياء في القرن الرابع عشر»^(٢) . وفي التراث والتجديد ، يعود إلى صياغة قانون التزامن بين غروب الغرب وشرق الشرق . « إذ كان القسم الأول من التراث والتجديد ، وهو « موقفنا من التراث القديم » ، قد أعلن بداية شعور العالم الثالث كطليعة للتاريخ ، فإن القسم الثاني ، « موقفنا من التراث الغربي » ، يعلن نهاية الشعور الأوروبي وتخليه عن دور القيادة للتاريخ البشري »^(٣) . وفي « اليسال الإسلامي » تتكشف فلسفة التاريخ هذه عن أنها مجرد تطبيق حرّي وإسقاطي للتصور الدائري للتاريخ الذي طالما اتخذ موضوعاً للنقد والتجريح من قبل صاحب مشروع « التراث والتجديد » في حملته على النظرية الخلدونية الدورية وفي حلمه - الشبنغلري الرموز - بنقل الحضارة الإسلامية من صورة الكهف إلى صورة السهم ، ومن الدائرة إلى الخط : « بينما الوعي الأوروبي يصل إلى نهايته ويشعر بأزمته في القيم وفي النظم الاجتماعية وفي العلوم الإنسانية وتبدأ مظاهر فشل المشروع القومي الأوروبي في الانتاج والاستهلاك ومجتمع الوفرة ، يبدأ فلاسفة الغرب في الإعلان عن انهيار الغرب ، قلب القيم ، خواء الروح ، الوهية المادة ، العدمية المطلقة ، وتظهر مقولات الانتحار والياس والتناقض والعبث واللامعقول ، ونسمع صرخات الفضيحة والعار والمصيبة . ونبدأ نحن حياة جديدة نسعيها الإصلاح ، والإحياء ، والتنوير والتهضة ، والتغيير الاجتماعي ، والثورة ، وندافع ، عملياً عن الاستقلال الوطني وحرية الشعوب ، ونصيح إيديولوجيات التصرد وعدم الانحياز ، مكنين ثلاثة أرباع البشرية . وإذا كان للوعي الأوروبي الريادة في القرون الخمسة الماضية ، فقد تكون لنا الريادة في القرون الخمسة القادمة . وكما بدأت الحضارة قديماً في الشرق في الصين والهند وفارس ومصر ثم انتقلت إلى اليونان والرومان وأوروبا ، فقد تعود في عصرنا هذا إلى الشرق من جديد وتكتشف الحضارة الإسلامية رسالتها نحو الشرق »^(٤) . وليس مضمون التصور الدائري للتاريخ هو وحده الذي يعاود ظهوره ، بل إن لفظ « الدورة » بالذات يضمى هو المفهوم المركزي في النص التالي : « إن الإسلام في مطلع القرن الخامس عشر الهجري في قلوب المسلمين ليستأنف دورة جديدة بدأت في الإصلاح الديني في القرن الماضي على يد الأفغاني ، دورة بحث جديدة ، يتحول فيها الإسلام من مشاعر تربط الأمة إلى طاقة مولدة لحركة الجماهير الإسلامية ، فتنهت نظمها القائمة بعد أن ظهرت حدود الإيديولوجية الغربية العلمانية والقومية الليبرالية . لقد انتشر الإسلام في أوله بين قوتين كبيرتين : الفرس والبرم ، وانتصر عليهما واحتواهما ، واقترب أرضهما ، وتمثل ثقافتهما ، وعرب شعورهما كقانون للتاريخ . فقد كان الإسلام حمله طليعة ثورية استطاعت تجنيد الجماهير الإسلامية والتحرك نحو تحقيق رسالة التوحيد بينما كان الفساد والتفكك يدب في عرى القوتين الكبيرتين في ذلك الوقت ... إن إمكانات الأمة الإسلامية لا حدود لها سواء في الفكر أو في الواقع ، فلديها « التوحيد » كعنصر جامع وعامل موحد ، ينبثق عنه نظام يكفي المسلمين في تنظيم حياتهم . كما أن لديهم ثروات في باطن الأرض ، ومواقع جغرافية ، وإمكانات بشرية ، وتاريخاً طويلاً يؤهلها إلى أن تبث من جديد في دورة ثانية للتاريخ أمام قوتين عظميين : الإتحاد السوفياتي والولايات المتحدة حيث بدأت في الأولى أصوات المعارضة والاضطرابات

والتخلي عن الإيديولوجية الثورية الأولى وتحكيم مصلحة الدولة دون مقتضيات الثورة ، وبدأت في الثانية أزمة الرأسمالية في الانتاج والموارد الأولية والتسويق والطاقة ، وفي المشروعات القومية والاستراتيجيات الحضارية ، والمبادئ العامة والقيم . وبدأ المفكرون يحذرون من انهيار الغرب ، وانتشار الغرب ، وأزمة المجتمع الصناعي المتقدم ، ونهاية المجتمع الاستهلاكي . فاعصر المسلمون اليوم بؤادر انهيار القوتين العظميين في نفس الوقت الذي يدت فيه بؤادر نهضة المسلمين الثانية ، فأصبح المسلمون اليوم في نقطة تحول في تاريخ البشرية كلها^(٣١).

لقد أوضحت دراسات الباحثين النفسيين ، ولا سيما منهم اليونانيين ، أن المركزية مفهوم مركزي في العالم الذهني للعصاةيين عامة ، وللعضامين خاصة^(٣٢) والنص السابق يكاد يكون ، من وجهة النظر هذه ، نموذجياً في دلاليته . فالنص أولاً ، وكل خطاب عصابي ، يفكر بوساطة الرغائب لا بوساطة الواقع ، أي يقفز فوق مبدأ الواقع ليمتقل هذا الواقع بوساطة مبدأ اللذة . فبمقتضى هذا المبدأ الأخير تتهاى « الأمة الإسلامية » - « أخذ زمام الريادة في العالم »^(٣٣) ، ولكن واقع هذه الأمة لا ينطق بالعكس فحسب ، بل يفصح أيضاً ، من منظور الجرح النرجسي ، الوظيفة التعويضية لتخيل التهوى لأخذ زمام الريادة العالمية . وبالفعل ، أليس حسن حنفي هو نفسه القائل : « لقد أغرقنا في الخيال ، فعضنا علماً من الأمانى والمنى والأحلام ، نرى أننا خير أمة أخرجت للناس ، وأننا أزهى حضارة ظهرت في التاريخ ، وأننا أفضل شعوب الأرض قاطبة . والواقع مختلف تماماً ، فلا نحن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر حتى نكون خير أمة ، ونحن أمة يحتل أرضها الأجنبي ، وينهب ثروتها الملوك والأمراء »^(٣٤).

والنص ثانياً ، وكل خطاب عصابي ، لا يتصور لأننا المتكلم من موقع آخر في العالم غير المركز . وليس هذا فحسب ، بل إن جناحي هذا المركز لا بد أن يكونا من العظمة في منتهاهما ، فيذلك يزداد المركز على عظمتها عظمة . وهكذا احتلت « الأمة » موقعها في الماضي في الوسط المركزي بين قوتين كبيرتين : الغرب والروم ، وهكذا تحتل اليوم موقعها في الوسط المركزي بين أكبر جبارين في العالم : الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية . وهذا الموقع المركزي يمكن أن يكون له تعبيرة السالب ، إذ لا تستطيع « الأمة » أن تتجاهل أنها موضوع اشتهاؤ من قبل الجبارين المتكالبين عليها : « تريد الدولتان العظميان اليوم ، في الشرق والغرب ، ورائتنا ماضياً وحاضراً ومستقبلاً »^(٣٥) ولكن له أيضاً ، وعلى الأخص ، تعبيرة الموجب ، إذ لا تستطيع « الأمة » أن تتجاهل أن قدرها - المحكوم دوماً بالتواجد في نقطة الوسط الذهبي بين الجبارين - أن تقلب المعادلة وأن تتحول من موضوع للصراع بينهما إلى ذات للصراع ضدهما استجابة « للتحدي الأعظم » وسعياً إلى وراثة إمرارة الأرض مستقبلاً مثلاً وورثتها ماضياً : « استطاع التوحيد الانتشار فوق الحضارتين القديمتين وفتح امبراطوريتي الفرس والروم ووراثته العالم القديم كله . والإسلام اليوم في نفس الظروف وبنفس الإمكانيات ، والتحدى الأعظم بالنسبة لنا هو : هل يمكن الوصول إلى نفس النتائج ... والإسلام اليوم محاط بأكثر إمبراطوريتين حديقتين وأقوى دولتين عظيمين لم تنتهكما الحروب بعد ٩ و^(٣٦).

والنص ثالثاً يعيد إحياء التصور الدائري للتاريخ لأن هذا التصور هو الوحيد الذي يوائم المنهى للاتاريخي لأولية التفكير العصابي التي هي أولية تكرارية تجهل مفهوم السمية الزمنية . ولكن على حين أن التصور الدائري القديم للتاريخ ، عند أفلاطون أو أوغوستينوس أو ابن خلدون مثلاً ، كان يغلب عليه التشاؤم ، إذ كان يرى في التاريخ سمية انحطاط وسقوط ، فإن النص يحيي التصور الدائري للتاريخ أو يعيد توحيده في اتحاد تفاؤلي . فالأول والسقوط والانهيار من نصيب الآخر ، أما الذات - التي سبق تعريفها بأنها تضخمية إلى حد الهذاء - فلا ينتظرها غير البعث والنهوض والتخليق . وبعبارة أخرى ، إذا كان المؤدى الرئيسي للتصور الدائري للتاريخ هو أن التاريخ « بحر خضم تتنازع حركتان : المد والجزر »^(٣٧) ، فإن النص لا يعترف بهذا القانون السرمدي المزعوم لإيقاع حركة التاريخ إلا ليصادر على أن المد سيكون « لنا » والجزر « لغيرنا » ، وهذا في زمن عصبي يبدو فيه أن العكس هو الصحيح ، وبصيغة المضارع ذات الثقل الواقعي ، لا بصيغة المستقبل الافتراضية .

المنظفون العرب والتراث

والنصر ، رابعاً ، يتشبه بأذيال التصور الدائري للتاريخ لأنه يبعث علي الطمانينة ويضع « الأنا » في مأمن من عذاب الحصر ، الصليب اليومي للعصابي . فما دام التاريخ مداً وجزراً ، فلا حاجة بنا إلى أن نلهث وراء سراب التقدم وهاجس اللحاق بالآخر ، وهنا الغرب . فدورنا في المد أت لا محالة . فذلك هو قانون أو إيقاع حديدي للتاريخ . ومما يزيد في حاجة « الجرح » إلى بلسم الطمانينة هذا أن الهوة بيننا وبين ذلك الآخر أخذت بالاتساع ، لا بالضيق كما كان متوقعاً . فما نحن « قد بدأنا الترجمة عن الحضارات المجاورة وكبنا نصل إلى قرنين من الزمان منذ الحملة الفرنسية على مصر في أواخر القرن الثامن عشر وما زلنا نترجم حتى الآن . ما زلنا نستوعب ونتعلم ونقتلذ . وما أصبح معدل الانتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الاستيعاب فسنظل دائماً لاهئين وراء الغرب محاولين اللحاق به حتى نصاب « بالصدمة الحضارية » فنشعر بنفاس ونفوس «^(١٦) . والحال أن الإيقاع التناوبي للتاريخ الذي يدور على نفسه من شأنه وحده أن يسد هذه الهوة - الجرح التي لا تتي تزداد اتساعاً وفجوراً . فكما ينقلب الجزر مداً بحتمية لا راد لها ، كذلك ستتقلب في يوم أت لا ريب فيه معادلة « الترجمة » ، فنحتل موقعنا في القطب الفاعل ، قطب المؤلفين والمترجم لهم ، احتلالاً يفعم النفس ذكورة وترجسية بعد أن طال مكوثنا في القطب التائيشي ، قطب من يرذ الفعل ولا يفعل ، أي المترجم لتأليف الآخرين . وهكذا يتولى التاريخ ، بالذاتية عنا ، حسم « التحدي الأعظم » فـ « ننهى مرحلة الترجمة ونبدأ التأليف حتى يترجم الآخرون عنا كما كانوا يفعلون في العصر الوسيط »^(١٧).

ولكن يبقى السؤال . ألا نكون بذلك قد تعاملنا مع التاريخ وفق نمط ونكبي Anacritique إذا شئنا استعارة هذا التعبير من قاموس التحليل النفسي ؟ ألا نكون جعلنا منه أمراً كبيراً نكل إليها ، كالأطفال الذين لا حول لهم ولا قوة ، مهمة إشباع جوعنا وإرواء ظمئنا وحتى تنظيفنا وغسل حفاظاتنا ؟ ولكن أوليس العصابي طفلاً أبدياً ؟ أوليس الطفل بالتعريف هو ذلك الذي يقوم ذات مركز العالم في الوقت الذي يكل فيه أمر ذاته في كل شأن ، صغر أو كبر ، إلى كائن راشد يفترض فيه ، وفق نمط تاليهبي ، كلية القدرة وكلية العناية ؟

أجل ، إن التصور الدائري للتاريخ تصور ميتافيزيقي . ولكن أليس استبدال التاريخ بميتافيزيقا التاريخ حالاً طفلياً بامتياز ، مادام الطفل - ومن هو بحكم الطفل - هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ، حتى بعد مرور خمسة قرون على طي صفحة المصور الوسيط ، أن يستمر في التعاطي مع الزمان التاريخي بمنطق الحجر الفلسفي ، فيقلب ذهب الآخرين تراباً ، وتراب الذات ذهباً ، بالقوة التناوبية التلقائية لحركة المد والجزر ، بدون أن تكون به حاجة إلى أن يركض ويلهث ويتعب و « يموت » ؟

لقد وجه حسن حنفي بنفسه النقد إلى النمط الوكبي في فهم العلاقة بين الأنا والعالم الخارجي بقوله : « جعلنا الغرب مصدر كل علم ومعرفة نستورد منه الخبرات العلمية طبقاً لما تعودنا عليه من عون خارجي سواء من الإرادة الإلهية أم من تكنولوجيا الغرب »^(١٨) . ونحن بدورنا نقتني هذا النقد السديد على أن نضيف ضد الناقد نفسه هذه المرة : « أم من ميتافيزيقا التاريخ » .

- (١) راجع ترجمتنا لهذا المقال في : سيغموند فرويد ، إيليس في التحليل النفسي ، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).
- (٢) في : اليمنار الإسلامي (كانون الثاني/ يناير) ١٩٨١، ص ٢١.
- (٣) حسن حنفي ، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٥٤ و ٥٩.
- (٤) حسن حنفي ، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير ، ١٩٨٠)، ص ٣٦.
- (٥) حسن حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٢٣.
- (٦) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٨٢.
- (٧) على حد تعبير حسن حنفي نفسه في معرض نقده «الجماعات الإسلامية المعاصرة» و«الثورة الإسلامية في إيران» ولكن من يعاني من «حساس بالتقص أمام الغرب»، حنفي، دراسات فلسفية، ص ٣٤.
- (٨) في مجلة: الوحدة، ص ١٣٥.
- (٩) في . اليمنار الإسلامي، ص ١٦٢.
- (١٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مع ٤: النبوة والمعاد، ص ٢١٦.
- (١١) في اليمنار الإسلامي، ص ٣٣.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ١١.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٣.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٩٧.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (٢١) المصدر نفسه ، ص ١٩٤.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩.
- (٢٣) الصورة، وإن تكن مجازية، لا تخلو من سماجة. فعلى حد علمنا ما تزال كمية المسلمين في كعبة مكة.
- (٢٤) هذه الصورة أيضاً لا تخلو من سماجة. فالأوزبكستانيون ليسوا مواطنين دروساً بل هم مواطنون «سوفياتيون» مثلهم في ذلك مثل الروس، قلوباً على الأقل.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) نحن لسنا معنيين هنا، في إطار دراستنا هذه وبطبيعتها المنهجية، إلا بالتصور المركزي بما هو ذلك. أما لو كنا نتناول الوحدة الإسلامية الكبرى من منظور جيوبوليتيكي، فلما كان لنا أن نتوقف مطولاً عند قفزها الهلوسي فوق جميع العوامل الواقعية، ولاسيما عوامل القومية واللغة والثقافة والتكوين النفسي والتاريخي وموازن القوى الدولية والإقليمية، فضلاً عن الإزادة الذاتية للشعوب المعنية، وبالفعل، إنه ليسعيب أن نتصور أن تكون للشعب الأوزبكستاني أو التركي أو الإيراني رغبة في الانضمام إلى مصر انضمام الطرف إلى مركزه . صحيح أن هذه الشعوب يجمع بينها عامل الدين، ولكن العهد الذي كانت فيه الدول تقوم على أساس ديني قد ولى منذ زمن بعيد (إن المثال الوحيد على دولة قامت في القرن العشرين على أساس ديني تقدمه إسرائيل ، أما الباكستان فمثال يشهد على العكس بالأحرى لأن هذه الدولة التي قامت في الأصل على أساس ديني انقسمت لاحقاً إلى دولتين على أساس قسومي). ثم إنه إذا كان عامل الدين يجمع بينها، فإن العامل المذهبي والطقلي يفرق بينها. ونحن نعلم، من خلال ترمق الدولة العربية الإسلامية بالذات، أن عامل التفرقة الطائفي قد يكون أقوى من عامل الوحدة الديني، وبكم بالأحرى إذا تطابق، كما في المثال الإيراني، مع العامل القومي.

- (٢٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩. والمجيب أن مؤلفا يكتب ما يكتبه، وعلى وجه التحديد، في معرض نقده التصور القومي لعلوم عند المستشرقين. ولكن التناقض لا يلق عند هذا الحد، وحسبنا أن نقارن النص السابق مع النص التالي: «كان أهل فارس أهل علم. وعلى أيديهم نشأ التراث الإسلامي. وإن كان التعريب لديهم قد تأخر إلى حين ولم ينتشر قدر انتشاره في المغرب الإسلامي. إلا أن اللغة الفارسية بجوار العربية أصبحت لغة العلم. ألف فيها المسلمون عربياً وعمماً. ونشأ في تراثنا أنصار الحكمة الفارسية مثل ابن مسكويه في مقابله أنصار الحكمة اليونانية وعلى رأسهم الفلاسفة وإخوان الصفا» (في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٠).
- (٢٩) أنطونين في «التساويعات»، نقلاً عن جون. و. بري، الرحلة الرمزية: نظرة جديدة على هؤلاء الفصامين، الترجمة الفرنسية (باريس، ١٩٧٦)، ص ١٢٢.
- (٣٠) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢) ص ٧٧.
- (٣١) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٠٨. وبالفلسفة تذكر القول هنا بأن صاحب هذا النص، مثله مثل الفالينية العظمى من أتباعه، «أهل الغرب» في المساحة الفكرية العربية، لم يقرأ من كتاب شينغلر الذي يحمل هذا الاسم سوى عنوانه. ذلك أن عنوان كتاب شينغلر أكثر تشاؤماً في الحقيقة من مضامينه لتبني أفكاره فلسفة في التاريخ على التمييز بين «الثقافة» و«الفسادة» وهو لا يني من الغرب سوى «ثقافته» التي لا يتضمن «أهلها» أي معنى من معاني الانحطاط أو تلاشي القوة الحيوية. هذا إن لم يكن بمثابة بدء جديد وعقيدة لفسادة مبنية من الآن فصاعداً على العجبرية التقنية.
- (٣٢) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ١٥٥.
- (٣٣) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٩.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١١.
- (٣٥) يذهب بنا الفكر هنا بوجه خاص إلى كتابي يونغ: تصولات النفس ورموزها، وجذور اللاشعور، وكذلك إلى كتاب ثمانية جون. و. بري، الرحلة الرمزية. نظرة جديدة على هؤلاء الفصامين (علماً بأن العنوان الأصلي لهذا الكتاب بالإنكليزية هو: الجانب المجهول لجون The Far side of Madness).
- (٣٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٣.
- (٣٧) في: اليسار الإسلامي، ص ١٧.
- (٣٨) حنفي، من العنيدة إلى اللوعة، مج ١، ص ٣٢.
- (٣٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢١٨. ولنلاحظ أن قوله لم تنهكما الحرب جده يعني أنه لابد أن ياتي يوم يقع لهما فيه هذا الإنهزام المتبادل. ويصدق هذه النقطة تحديداً نسجل اختلافنا مع د. محمد عابد الجابري فهو يرى أن النهضة العربية الأولى، تحت راية الإسلام الغني، ما كان لها أن تتم وأن تتصدى لقيادة العالم لو لم يتوفر لها شرط موضوعي تمثل بانهايار الامبراطوريتين الفارسية والرومانية نتيجة - في الأرجح - للحرب التي كانت قائمة بينهما قبل الإسلام. وفي رايه أن هذا «الشرط الموضوعي» هو «عصر أسس مسكوت عنه في الخطاب السلفي». فهذا «المسكوت عنه» هو الذي «يقس» الخطاب العرب النهضةوي ويجهله خطاباً مطبقاً في عين صاحبه» لأنه يفتي غياب الآخر أي الفرس والروم، ويستحضر الذات وحدها إلى ساحة الشعور بعد تضييقها (انظر محمد صايب الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٢٩ - ٣٠). والحال أن العكس هو الصحيح في اعتقادنا فـ «الشرط الموضوعي» المشار إليه ليس مسكوتاً عنه، بل هو على العكس كالي الحضور في تضييق «قيادة الإنسانية» على حد تعبير الجابري أو قيادة العالم وإمامة الأرض» على حد تعبير حسن حنفي، فيما أن أولية هذا التضييق متينة عصبياً، فهذا معناه أنها تقوم أساساً، كما في كل أولية عصبية، على الاعتقاد بإمكانية تكرار مواقف نمطي. ويكفي، كيما تأخذ هذه الأولوية بالاعتدال، أن تتوفر في الموقف المستجد بعض عناصر من الموقف النمطي القديم. فكما أن العرب نهضوا تحت راية الإسلام وانتزعوا إمرة العالم رغم وجود جبارين (الفرس والروم)، فمن وجدهم اليوم بين جبارين (الأمريكيين والروس) شرط كاف للإحياء، وفق أولية الفاتية العصبية، بأن إمرة الأرض ستكون لهم من جديد. وهكذا، وعلى الرغم من التباين الجذري في العناصر الأخرى كافة، يُعَمَّل التشابه العرضي والجذري بين الموقفين إلى تطابق جوهري وكلي. وتضييق قيادة العالم إنما يستمد كل مصداقيته في نظر نفسه من حضور هذا القاسم المشترك اليتيم بين الموقفين (التواجد بين جبارين)، وليس من تغليب «الشرط الموضوعي» المتمثل -دانهيار الامبراطوريتين-. وخلافاً لما يذهب إليه الجابري، فإن هذا «الشرط الموضوعي» أمق بأن يوصف، بالإحالة إلى كتابات حسن حنفي على الأمل، بأنه هو المخلوق به، لا المسكوت عنه. وقد رأينا حسن حنفي، في النص الذي نحن بصدد شرحه، يتهو به الفساد والفكته الذي كان يجيب في عرى اللقوتين الكبيرتين في ذلك الوقت، وفي نصوص أخرى شتى.

هوامش المركزية اللغوية والمركزية الإسلامية المضادة

لا يأتي ذكر «الامبراطوريتين» إلا مقروناً بوصفهما بـ«المنهاتين»، كما في النص التالي الذي يشهد بالقوة التوحيدية «للتوحيد» الذي عيا «القبائل المختلة التي مزقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها في أمة واحدة قادرة على رداء الأرض والامبراطوريتين المنهاتين آنذاك» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مع ١، ص ٧٤). وبالأصل، إن كل محاكمة حسن حنفي حول الدورة الجديدة للتاريخ واستعادة إمامة الأرض مبنية على حتمية انهيارية يسري مفعولها على «الامبراطوريتين الحديثتين، مثلما سرى من قبل على «الامبراطوريتين القديمتين». فدإمامة الأرض، إن تكون مجرد تعبير عن طغى «القدرات الذاتية للأمة العربية والإسلامية» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٩)، بل ستكون أيضاً تعبيراً عن حاجة موضوعية وضرورية تاريخية وتلبية لرسالة إنسانية كونية، وهي إيقاظ المسيرة الإنهيارية للعالم ونقله بيدماء جديدة وبعيدة وبعيدة إنسانية شابة بعد أن تخلت القيادات القديمة عن مثلها وتوارت إلى الخط الخلفى» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مع ١، ص ٨٢).

(٤٠) لسلج، في تربية الجنس العشري، ص ٤٣.

(٤١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩١.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) في : البصلى الإسلامي، ص ٣٣.

ليست هذه هي الفائدة الوحيدة التي تنطوي عليها ميتافيزيقا الدورة التاريخية . فلئن كانت فكرة الحد والجزر الدوريتين مطلوبة بأن تؤدي على مسرح التاريخ العربي أو الإسلامي الدور الذي كانت تؤديه على المسرح الإغريقي الآلة التي تنزل إلى خشبة المسرح بواسطة آلة Deus Ex Machina ، فلنا أن نلاحظ أيضاً أن هذه الفكرة تتضمن في منطق بنيتها بالذات مقمناً آخر ، ألا هو نفي الآخر . فلما مد بلا جزر . وعد « المركزية الإسلامية » غير ممكن التصور إلا بجزر المركزية الغربية . وهكذا يصاب عصفوران بحجر واحد : نبعث في ولادة ثانية ، فيما « الآخر » قيد « احتضار » و « انتحار » و « انهيار » . وهذا الآخر ليس كائناً من كان ، بل هو الخصم والعدو بآلف ولام التعريف . فممنه جاء وما يزال يجيء الجرح النرجسي . فليس المطلوب فقط أن ننهض ، بل أن ننهض ويكبد ذلك الآخر . ليس المطلوب فقط أن نتقدم ، بل أن نتقدم ويتراجع الآخر . وحسن حنفي يصوغ هذه الإشكالية بمنتهى الوضوح : فعنده أن « الندية » بيننا وبين الغرب لا يمكن أن تحدث إلا « في حالة ما إذا تقدمنا وتوقف الغرب عن التقدم »^(١) . وبما أننا هنا أمام فعل انتقام – والانتقام هو العلاقة الأكثر لزوماً التي تجمع بين المجروح والجرح – فإن تراجع الغرب لا يمكن أن يكون له مفعول البلمس إلا إذا كان من صنع الذات الجريحة . وهكذا يريد حسن حنفي القول مراراً وتكراراً بأن مهمة « التراث والتجديد » أو « اليسار الإسلامي » هي « بيان حدود الثقافة الغربية ومحليتها بعد أن أذهت العالمية والشمول ، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي ، ومن محور التاريخ ، وردها إلى حجمها الثقافي الطبيعي »^(٢) . بل إن اللفظة الأشهر عند حسن حنفي في هذا الصدد هي « التحجيم » ، وهي تتكرر في كل كتاباته ومقابلاته بتواتر ملفت للنظر : « أريد إذن تحجيم الغرب وده إلى حدوده الطبيعية »^(٣) . « مهمة اليسار الإسلامي تحجيم الغرب ، أي رده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته »^(٤) . « دوري إذن هو التحرر من هذا الإشعاع الغربي ، وتحجيم الغرب داخل حدوده »^(٥) .

ولكن « تحجيم » الغرب – لنقرأ : نغنيه أو إعدامه – ليس في الشروط الواقعية لتخلف المحجّم مما في متناول اليد ، بل هو – كتحولنا من مترجمين إلى مترجم لهم – « حلم بعيد المثال »^(٦) . وقلم حسن حنفي نفسه لا يقصر في وصف هذا التخلف ، بل يضي في حفرياته فيه إلى جذور الجذور أحياناً ، أي إلى ما يرى أنه الإرث الثقافي والرؤية الدينية – الإيديولوجية للعالم^(٧) . « الصورة التي يرسمها الواقع « حال العالم الإسلامي » تكاد تكون بلورية في ما تدلّ عليه من صحو فكر نقدي : « إن الشعوب الإسلامية من أقرر شعوب الأرض . يُضرب بها المثل في سوء التغذية والمجاعة والقص . وفي نفس الوقت من أغنى شعوب الأرض يضرب بها المثل في الفنى وتكدس الأموال والوفرة والتلفز والبذخ وبناء القصور وشراء الجزر وسواحل المحيطات واللعب على موائد القمار وأحضان نساء العالين ... ولا توجد أمة تعاني من الفقر والتسلط والطغيان كما تعاني الأمة الإسلامية ، وبالتالي تؤكّد حياتنا ما قاله الغرب عنا وسماه « نظام الاستبداد الشرقي » ... يضرب بنا المثل لغياب النظم الديمقراطية والحريات العامة وسيادة الأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية ... والمعجب أن تكون أمة أخرجت للناس هي التي يُقصد بها البهلاء المتخلفة في أفريقيا وآسيا . والحقيقة أن التخلف يعبر عن الطابع العام لمجتمعاتنا . والتخلف لا يعني فقط نقص موارد التنمية أو انخفاض معدلاتها ، بل يعني التخلف الشامل سواء في الأبنية الاجتماعية أو في رؤى شعوبنا لأنفسها ولواقعها والعالم الذي تعيش فيه . فإن مجتمعاتنا الإسلامية ما زالت تعيش في بعض منها حياة قلبية ... وهو التخلف البشري ، ويضرب بمجتمعاتنا المثل في عدم استغلال الثروات ، وعدم ترشيد الاستهلاك ، وسيادة الجهل ، وانتشار الأمية ، وتقني الأمراض نتيجة للقدارة في مجتمع يقوم الدين فيه على الطهارة والفصل ، والتخلف في المسكن والملبس والمأكل والمشرب وأساليب الحياة العامة . ولكن أخطر من ذلك كله هو التخلف الثقافي أو الحضاري فيما يتعلق بنظرة

حالة تشخيصية: إنرواجية العقل في كتابات حسن حنفي

الناس للعالم . ويمثل التخلف في الفكر نظرتنا الثنائية للعالم أو وضعنا له على طرفين غير متكافئين ، نعطي الأول ما نسلبه من الثاني حتى أصبحنا نجد في الأول الثابت عزاء لنا عن ضياع الثاني الهش ... كما مثله نظرتنا الهرمية للعالم التي تجعلنا ننظر إليه متفاوت المراتب ، كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى الكمال ، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى النقص . هذه النظرة التي هي أساس البيروقراطية والطبقية في مجتمعنا . كما يمثل أيضاً غياب النظرة العقلانية للعالم وتقسيم الظواهر بقوى خفية أو إرادات مشخصة من خارج العالم دون ربط الظواهر فيما بينها بقوانين العلية . ويمثل التخلف أيضاً في تراجع العقل أمام المحرمات أو المقدسات (التابو) التي لا يقترب منها وجداننا القومي . الله والسلطة والجنس ، مع أننا نفكر فيها ليل نهار ، ونعيشها بوجداننا من أجل الإشباع وتعويضاً عن الحرمان^(٨).

عندما يكون التخلف واقعاً جذرياً و كلياً إلى هذا الحد ، فإن « التحدي الأعظم » لا يمكن أن يكون سوى تحدي الذات ، لا تحدي الآخر . ومع ذلك ، وعلى الرغم من كل سمو الفكر المنه به في الحفر عن واقعة التخلف ، فإن مقولة « تحدي الحضارة الغربية » و « تحجيم الغرب » هي التي تطفئ بلا منازع على خطاب حسن حنفي . ولكن كيف السبيل إلى وضع برنامج التحدي والتحجيم هذا موضع التنفيذ في وقت لا تزال فيه الهوية التي تفصل بين تخلف المتحدي وتقدم المتحدى في اتساع متزايد ؟ السبيل الوحيد بل البديل الوحيد ، هنا كما في كل مكان آخر لا تكون فيه القدرة مطابقة للإرادة ، هو تنفيذ حكم الإعدام بحق العدو شعائرياً ورمزياً لا واقعياً . فرمز العدو قد يكون في مثل هذه الأحوال أثنى من العدو نفسه ، والتمثيل بهذا الرمز قد يكون أشقى للنفس من الفكت بالعدو مشخصاً . فالعدو غير قابل في نهاية المطاف للقتل سوى مرة واحدة يتيمة ، أما رمزه فقابل لأن يُقتل مراراً وتكراراً ، مثله مثل القبايع في نار جهنم ، كلما ذاب جلده أبْله جلدٌ جديدٌ . وبما أن الثقافة هي أثنى رموز هذا العدو^(٩) ، فليكن إعدامه على مشنتها ، أو محرقها أو مقصلتها سواء بسواء . فهذا العدو الطاعني الحضور ، الفائق الجاذبية ، الذي أخرج أكثر الحضارات مركزية عن مدارها وشدها إلى غير مركزها ، يمكن أن يُخذ ، على صعيد الثقافة تحديداً ، موضوعاً لنفي مطلق وإعدام كلي . والأمر لا يحتاج هنا إلى أكثر من إعادة تأويل للوقائع^(١٠) . وإن تكن الوقائع عديدة ، فإن التأويل يمكن أن يكون أكثر عناداً منها - وصولاً حتى إلى القصاص - ولا سيما أن المطلوب هو النفي لا الإثبات . وحسن حنفي لا يرضى هنا بأقل من مجزرة . وهذه المجزرة ملئمة المراحل : فالغرب أولاً لم يؤثر ولا يؤثر فينا حاضراً ؛ والغرب ثانياً ، ومن خلال أصوله اليونانية ، لم يؤثر فينا قديماً ؛ وإذا لم يكن به ثالثاً ، من الحديث عن تأثير وتأثير ، فإن كل الفاعلية في هذا المجال هي لنا بينما ليس للغرب سوى المفعولية : فنحن صنعنا كل شيء فيه ، وهو لم يصنع فينا شيئاً .

والآن لننظر كيف ينفذ حسن حنفي حكم الإعدام الثقافي هذا بحق الغرب بمراحله الثلاث .

١ - نفي التأثير الثقافي الغربي حاضراً : ربما كانت هذه المرحلة الأولى أكثر المراحل الثلاث سهولة تنفيذ لأنها لا تقتضي سوى الإنكار الصرف ، بدون أي محاكمة أو استدلال . وقد كنا رأينا أصلاً مدى التهاوت الذي يمكن أن يصل إليه نافي منهج الأثر والتأثير في محاولاته التدليل على أنه حتى عندما تظهر عبارة ماركس الشهيرة : « ليس المهم أن نفهم العالم ، بل أن نغيره » في كتاباته هو ، فذلك لا يعني « وجوب أثر ماركس على حسن حنفي » . وشبهه ذلك يطالعنا في موقفه من نظرية « الشكل الكاذب » التي وضعها شينغلر في بيان بعض أشكال التأثير والتأثير بين الحضارات . فعلى الرغم من أنه استخدم هذه النظرية وبسماها بالاسم في أكثر من عشرة مواضع من كتاباته - مرة ليثبت تلاقي الحضارات ومرة لينفيها على مفهوم عادته في القول بالشيء وصدء - فإنه لا يشير إلى الأصل الشينغلري لهذه النظرية ، في المرة الوحيدة التي يشير فيها إليه ، إلا لينكر دينه لشينغلز : « قرأت الاصطلاح لأول مرة وعرفته بالمصادفة وأنا بصدد قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي عن اشبنجلر ونظريته في التقاء الحضارات وما سماه التشكل الكاذب . ومنذ ذلك الوقت وأنا استعمل اللفظ ، دون تطبيق نظرية اشبنجلر أو غيره ، للتعبير عن مضمون ظاهرة لاحظتها وأنا بصدد الكشف عن العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية قديماً^(١١) ».

وكما ينبغي دينه لشبنغفر ، ومن قبله لماركس ، فإنه ينبغي أيضاً دينه لفيورباخ ، مع أن تأثيره بمؤلف « ماهية المسيحية » كان أعمق بكثير من تأثيره بأي فيلسوف آخر نظراً إلى أن مشروع حسن حنفي الكبير في التحول «من العقيدة إلى الثورة» وفي الانتقال من علم الله إلى علم الإنسان قابل لأن يوصف ، باختصار ، بأنه محسن فيورباخية مطبقة على علم الكلام الإسلامي بدلاً من علم اللاهوت المسيحي . وبالفعل ، إن حسن حنفي هو الذي يقول بالحرف الواحد في مقاله عن « الاغتراب الديني عند فيورباخ » إن كبير الشبان الهيجليين هذا كان هو السياق إلى الكشف عن الاغتراب عن طريق تحليل النصوص القديمة وإثبات أن الثيولوجيا ما هي إلا أنثروبولوجيا مقلوبة ، وأن ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان ... فالأنثروبولوجيا هي سر الثيولوجيا ... والثيولوجيا اغتراب للأنثروبولوجيا ... والصفات الإلهية إذن صفات إنسانية ... ولكن اللاهوتي يعطي له ما يسليه عن الإنسان ... والإنسان يثبت ما لا ينبغي عن نفسه ^(١٧) . وفي ذلك المقال نفسه ينبئ حسن حنفي قراءه بأنه في سبيله إلى إعداد « طبقات عربية لمؤلفات فيورباخ الأساسية : « مبادئ فلسفة المستقبل » ، « ضرورة إصلاح الفلسفة » ، « دعوى مؤلفة لإصلاح الفلسفة » ، « مساهمة في نقد فلسفة هيجل » ، « جوهر المسيحية » ، مع شروح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد ، ومقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله وعصره ^(١٨) . ثم يعتذر لقرائه عن اكتفائه بعرض أفكار فيورباخ في « جوهر المسيحية » عرضاً تلخيصياً بحتاً لا يتسع لتدخل شخصي من قبله ، محتجاً لذلك بأنه « قد يصعب الحديث عن فيورباخ من فيورباخي ، وعن الهيجليين الشبان من هيجلي شاب » ، ومشيراً في الوقت نفسه إلى أن التخصيص نفسه يمكن أن يعد بمثابة تحليل شخصي نظراً إلى « استحالة التفرقة بين فيورباخ الموضوع وفيورباخ الباحث في عصر يحتاج إلى فيورباخ » ^(١٩) . ولكن هذا الإقرار بمعنى التأثير بفيورباخ إلى حد التماهي معه لا يثبت في نص تالي أن يخفي مكانه إنكار تام : « هل الصفات إلهية أم إنسانية ؟ وهل نظرية الذات والصفات والأفعال كلها نظرية في الله أم نظرية في الإنسان ؟ ويتغير معاصر : هل الإلهيات إنسانيات مقلوبة ...؟ هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن التاسع عشر عند فيورباخ ، بل هو (هي ؟) تعبير عن مسالة وضعها القدماء ^(٢٠) . وهذه الرغبة في الإنكار هي التي كانت وراء قراره بتغيير عنوان الجزء الأول من أجزاء مشروع « التراث والتجديد » الستة عشر : فبعد أن كان أعلن عن نية إصداره باسم « علم الإنسان » (Théologie) مقابل Antropologie وذلك بعد أن « اتضحت لنا عيوب هذا العنوان ونقائصه : فهو عنوان غربي يحيل إلى فيورباخ وكتابه الشهير « جوهر المسيحية » ^(٢١) .

ولكن ربما كانت أكثر إنكاراته استرعاء للانتباه نفيه أن يكون قد تأثر قط بالفينومينولوجيا ، على الرغم من مديحه المكرر للمنهج الفينومينولوجي باعتباره المنهج المطابق للمثالية المفترضة لموضوعه ، وعلى الرغم من تطبيقه إياه في كثرة من دراساته كذلك التي تحمل هذا العنوان الدال : « حكمة الإشراق والفينومينولوجيا » ^(٢٢) ، وعلى الرغم من تصريحه بهذا التطبيق كما في قوله في مطلع مقاله عن « التفكير الديني وأزواجية الشخصية » : « إننا سنحاول في هذا البحث اتباع المنهج الوصفي الفينومينولوجي ... وهو المنهج الشائع الآن في مثل هذه الدراسات بعد أن استطاع إعطاء مناهج العلوم الإنسانية أساساً نظرياً جديداً وجعلها أقدر على فهم الظواهر دون الاقتصار على تفسيرها » ^(٢٣) ، وعلى الرغم من أن رسالتيه للدكتوراه بالفرنسية تدينان بوجودهما وحتى بعنوانهما للفينومينولوجيا : « تفسير الفينومينولوجيا : الحالة الراهنة للمنهج الفينومينولوجي وتطبيقه على الظاهرة الدينية - L'Exégèse de la Phénoménologie et son Application au Phénomène Religieux » ، و « فينومينولوجيا التفسير : محاولة لمنهج وجودي في التفسير بدءاً من العهد الجديد - La phénoménologie de L'Exégèse: essai D'une herméneutique Existentielle À partir du nouveau testament » ، وعلى الرغم من اعترافه بهذا التطبيق بقوله : « لذلك كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعورية لجيلنا والتي يعيشها المفكر أو الفيلسوف ، وهو

حالة تشخيصية: إنعواجية العقل في كتابات حسن حنفي

المنهج الذي تمت صياغته باسم المنهج الوصفي أو المنهج الظاهرياتي أو المنهج الفينومينولوجي في التراث الغربي في الفينومينولوجيا المعاصرة (انظر عرضنا لهذا المنهج في الجزء الأول من رسالتنا الثانية L'Exégèse de la Phénoménologie ... وانظر أيضاً تطبيقنا لهذا المنهج في « ظاهرة تفسير العهد الجديد » في الجزء الثاني بعنوان : *Existentielle À partir du nouveau testament*) ، على الرغم من ذلك كله ، فإن إنكاره لأي دُئِن لهوسل يصل به إلى حد إنكار مصطلح الفينومينولوجيا بالذات : « أنا أعلن على الملأ أنني لم أتأثر بشيء ، حتى « الفينومينولوجيا » التي يقال إنني متأثر بها . صحيح أنني قمت برسالاتي الثلاث عن الشعور^(٣١) ، وأكتب حالياً في علم أصول الدين « الوجدانيات » ، ولكن الشعور هو أحد مصادر العلم ، والتصوُّف تحليل للتجارب البشرية . ومن ثم لماذا يقال إن تحليل التجارب البشرية ، وتحليل العالم من خلال التجارب والازمات ، لماذا يقال إن ذلك فينومينولوجيا ، وليس اللجوء إلى البديهة ، والشيء الطبيعي ، وأن المسألة ليست الحرية ولكن الإحساس بالحرية ، وليست الفقر بل الإحساس بالفقر . ومن ثم ، فإن دخول الشعور بالشيء ، وأن كل شيء هو الشعور بهذا الشيء ، لا يتطلب أن يقرأ الإنسان مجلدات عشرين من هوسل لكي تظهر لديه هذه الفكرة^(٣٢).

وحتى عندما يضطر مؤلف « من العقيدة إلى الثورة » للمعودة إلى استعمال تعبير « الفينومينولوجيا » - بعد أن كان أثر عليه تعبير « الشعوريات » لأنه لا يقي بأصله الأجنبي - وذلك كما يفعل عند حديثه عن فينومينولوجيا الوجود أو نظرية الأعراض لدى علماء الكلام المسلمين ، نراه يصر على الإنكار التطهري بقوله : « لا يعني استعمال لفظ « الفينومينولوجيا » هنا أي إشارة إلى المنهج المعروف بهذا الاسم في الحضارة الأوروبية ... بل يعني استعمال اللفظ صوتياً بمعنى « ظواهر » كما استعمل القدماء الفاظ قاطيغوراس ، باري أرمنياس ، أنطوليقيسا ... الخ . وكان يمكن تسميتها ببساطة « ظواهر الوجود » ولكننا أثراً انساق الاسماء الثلاثة : ميتافيزيقا الوجود ، فينومينولوجيا الوجود ، انطولوجيا الوجود^(٣٣).

لقد قال حسن حنفي مرة في معرض تفنيد الدعوى الصهيونية : « إن فكرة نقاء الشعب ... فكرة عنصرية صرفة^(٣٤) . ولكن هذا القول لا يمنع حسن حنفي من أن يمارس هو نفسه شكلاً صرفاً ومعتزلاً من أشكال العنصرية الثقافية . فوسواس الطهارة الحضارية لا يقف به عند حدود السلب ، بل يحدو به إلى قلب الموقف الإنكاري إلى موقف نفني وهدمي فعال . وبعبارة أخرى ، إنه يقرب في موقف واحد بين التطهيرية الحضارية والتطهيرية الحضارية ، مثله في ذلك إلى حد ما مثل العنصري الذي لا يكفيه أن يعلن تفوق عرقه القومي على العروق الأخرى ، بل يفلو إلى حد المطالبة بتصفية تلك العروق «الدنيا» ضماناً لنقاء الدم القومي . وهكذا لا يكتفي صاحب مشروع « اليسار الإسلامي » بأن يعلن : « ليس في اليسار الإسلامي أي أثر مركبي لا في الشكل ولا في المضمون ... ليس فيه أي أثر غربي على الإطلاق^(٣٥) ، بل يضيق القول : « يمثل اليسار الإسلامي تصديداً للحضارة الغربية وديداً عنها ... ومعالج قضايا التراث الغربي من أجل تخليص الأمة منه كما فعل أئمة السلف بالنسبة إلى الحضارات الغازية القديمة^(٣٦).

٢ - نفى التأثير الثقافي الغربي قديماً : إن الشطر الأخير من الشاهد الأخير لا يدع مجالاً للشك في أن جملة التعقيدات النفسية التي حكمت موقف صاحب مشروع « تجميع الغرب » من الحضارة الغربية تحكم موقفه أيضاً من الثقافة اليونانية . وبطبيعة الحال ، فإن هذا الموقف يندرج ، أول ما يندرج ، تحت لافطة التناقض . فكثيره هي النصوص ، في كتابات حسن حنفي ، التي تشير وتشيد ، على عكس الشاهد الأخير ، بانفتاح القدماء وقادة الثقافة في الحضارة العربية الإسلامية على الحضارات السابقة عليها ، وبصورة خاصة على الثقافة اليونانية . ومن ذلك قوله : « لقد أستطاع الفكر الإسلامي القديم تمثل غيره من الحضارات السابقة عليه ، اليهودية والمسيحية والفارسية والهندية واليونانية^(٣٧) . ومن ذلك قوله أيضاً : « كان الحوار بين الحضارات هو التطور الطبيعي للذات . الحضارية الجديدة البازغة^(٣٨) . وهذا

الافتتاح لم يقتصر ، كما هو شائع لدى بعض الباحثين ، على الفلسفة التي لا تنشأ أصلاً ، إلا بالتعامل مع الآخر ^(٣٤) ، بل شمل حتى علم أصول الدين الذي « لم يتفلق على ذاته ، بل انفتح على الحضارات الغاية ، وتعامل معها بأسلوبها وبلغتها واستعمل مناهجها وطرق استدلالها » ^(٣٥) . بل إنه في أحد النصوص لا يتردد في الذهاب إلى حد التأكيد بأن دعوته هو نفسه إلى « تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته » ، لا تعني أي دعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض التعرف على الغير والانفتاح على الآخر . فثلك لم تكن سنة القدماء الذين تفتحوا على الثقافة المجاورة ، وفي مقدمتها اليونانية ، وتمثلوها وعرفوها واحتووها داخل الإطار الحضاري الخاص ^(٣٦) . لكن هذا الموقف الاتفاحي من التفاعل الحضاري لا يلبث ، كما رأينا في النص المستشهد به آنفاً من « الميسل الإسلامي » ، أن يتقلب إلى انغلاق تام ينتصر ، ضدّاً على الفلاسفة « الذين تمثلوا الحضارات المجاورة » ، للفقهاء والأئمة السلف الذين قاموا بمهمة « الدفاع عن الأصل ضد الدخيل ، وحماية العقيدة من الشرك ، والحفاظة على النص الخام من التآويل » ، فأصبحوا « ، بالتالي ، بالرغم مما قد يوصفون به من تزمّت وتصب وضيّق أفق » ، يعبرون عن الأصالة الإسلامية ^(٣٧) .

ويخيل إلينا أن الألفية النفسية التي حكمت انقلاب عقدة « الشعور بالنقص والضعف أمام النموذج الفريد » الذي تمثله الحضارة الغربية إلى عقدة تفوق وتعال ورفض للانفتاح وإنكار للتفاعل الحضاري هي التي حكمت أيضاً تناقض الموقف من الثقافة اليونانية .

ويخيل إلينا أيضاً أن منشأ عقدة الشعور بالنقص والضعف أمام الحضارة الإغريقية يعود أصلاً إلى محاكمة الماضي على ضوء الانبهار بالحضارة الغربية حاضراً ، وبالتالي إلى المغالاة في تقييم العقل ، لا كإداة للمعرفة ، بل كميّار للمفاضلة الانتروبولوجية بين الحضارتين اليونانية والعربية والإسلامية . فعلى ضوء العقل المؤتمل والمرفوع إلى معيار اقنومي للمقايضة الحضارية تبدو الحضارة العربية الإسلامية وكأنها حضارة « ذبح المفكرين بعد صلاة الجمعة والعديد » ^(٣٨) ، حضارة « إحراق كتب ابن رشد ... » ولبح الجعد بن درهم وصبّ الحلاج وقتل السهروردي وتحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة ^(٣٩) ، وبكلمة واحدة الحضارة التي أعطت « القوامة على الفكر » للفقهاء ليضعروا « النقل ، باعتباره سلطة الدولة وملطة الدين ، في مواجهة العقل باعتباره آلة الكفر وسلاح المعارضة » ^(٤٠) . وفي القطب المقابل تتبدى الحضارة اليونانية ، التي انفرادت بإنجاب ديانة العقل التي هي الفلسفة ، وكأنها هي وحدها ، دون سائر حضارات الماضي ، حضارة « الإعلاء من شأن العقل واعتباره هو السلطان الأوحد على كل شيء » ^(٤١) . وتبلغ عملية أمثلة العقل وحضارته هذه ذروتها عندما يهر مؤلف « دراسات فلسفية » بإمضاءه على صك الفلسفة اليونانية على بياض - كما يقال - ويعقد لها البيعة مطلقة بقوله: إنما « بفضل العقل » الذي لا وسيلة سواء « للتحليل وإدراك الواقع وفهم الظواهر والحوار مع الآخرين » قامت « الفلسفة اليونانية ، هذا الإبداع الذي لا مثيل له في الفكر البشري » ^(٤٢) .

لكن مؤلف « دراسات فلسفية » لا يلبث أن يتبرأ من هذا المديح الذي خطه قلمه للفلسفة اليونانية ليقول إن الغرب - وليس أحد سواء - هو من لعب لعبة أمثلة اليونان ، مدفوعاً إلى ذلك به مركب العظمة الدفين في الثقافة الغربية والذي لا يخلو من عنصرية ثقافية ، صريحة أو ضمنية . فيما أن الغرب « ورث اليونان » ، فقد « اعتبر اليونان أصلاً عبقرياً على غير مثال إذ لم يسبقهم أحد » ليكون هو نفسه « نسبياً عبقرياً مثله على غير مثال » ^(٤٣) .

ولا يصعب علينا أن ندرك من هذا النص ، ومن نصوص أخرى مماثلة شتى ، أن راهنية العقدة إزاء الحضارة الغربية هي وراء إعادة تفعيل العقدة القديمة إزاء الثقافة اليونانية . وهنا نجد أنفسنا إزاء آلية المقايضة العصبانية التي كنا رأينا نموذجاً لطريقة اشتغالها من خلال تخيل التواجد في الوسط الذهبي بين قوتين جبارتين . ولكن العنصر المشترك هذه المرة بين الموقفين الجديد والقديم هو واقعة الترجمة . وتواجد هذا العنصر المشترك ، بصرف النظر عن كل التباين والتفارق في العناصر الأخرى ، كافٍ للإيهام - على حد تعبير مؤلفنا بالذات - بأننا « أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين » ، وكافٍ بالتالي لا

حالة تشخيصية: إرتدادية العقل في كتابات حسن حنفي

لإعادة إحياء الموقف القديم بدالة الموقف الجديد فمصوب ، بل أيضاً لمائلته به وإتساؤه على أنه جارح مثله للتمامية النرجسية . وحسبنا أن نقرأ النص التالي الذي يشرح نفسه بنفسه . كنموذج لآلية المقايسة العصابية ، بشغافية بلورية :

« من الواضح أننا نعيش اليوم تراثنا من جديد ، لا من حيث أننا نحاول نشره أو تجديده ... بل من حيث أننا في لقاء مع حضارة معاصرة ، هي الحضارة الغربية ، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة ، هي الحضارة اليونانية نعيش تراثنا الماضي ، بمعنى أننا نعيش إحدى مشكلاته الأولى الناشئة عن الالتقاء بين حضارتين ، الأولى ناشئة وهي الحضارة الإسلامية ، والثانية غازية وهي الحضارة اليونانية . وقد تم هذا اللقاء الأول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري ، وتم هذا اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداءً من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن ، أي على مدى قرن ونصف من الزمان ، أي أننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين . لذلك يمكننا الحديث عن الفترة الأولى ولا نرى فيها إلا مشاكل العصر ، ويمكننا الحديث عن مشاكل العصر ونراها من مخلفات تراثنا القديم »^(٣٤).

إن أكثر ما يلفت النظر في هذا النص - علاوة على ذلك اللامعنى الذي يصف بمقتضاه الحضارة اليونانية المنقرضة بأنها حضارة غازية - وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة مفصلة - هو نظرتي إلى الحضارة اليونانية على أنها دخيلة ، غريبة ، بل غريبة . وبالفعل ، إن مثل هذا التوصيف للحضارة اليونانية لا يمكن أن يبدو مشروعاً إلا من وجهة نظر المركزية الغربية التي احتكرت لنفسها امتياز الانتساب إلى الحضارة اليونانية ،^(٣٥) أو من وجهة نظر التطهيرة الحضارية الشرقية التي لا تتقبل مفهوم «الأصالة» إلا بمفردات الإنفلاق الحضاري . والحقيقة أن ذهناً لا يطيب له أن يتنقّس إلا من غلاصمه في سبائك نرجسيته المغلفة ويكره أن يتنشق من رثيته الهواء الطلق للانفتاح على العالم الخارجي ، هو وحده الذي يمكن له أن يتجاهل أن الحضارة الإغريقية ، وعلى الأخص في تعبيرها الثقافي ، كانت متواصلة تاريخياً وجغرافياً ، لا مع الغرب ، بل مع الأضفتين الآسيوية والإفريقية للبحر الأبيض المتوسط ، وأن فهرست أعلامها في مجال العطاء الثقافي ضم العشرات ممن حملوا في أسمائهم بالذات علامة انتمائهم الشرقي من أمثال أرسطوبس القورينائي (أو القرواني) وخريزيبوس الطرسوسي وبونتيثوس الصيدوني وديوجانس البابلي وقرنياداس القورينائي وإقليدسوأخوس القرطاجي وبيرزينيوس السسوري (أو الأفاامي) وزينون الصيدوني وأنطيوخوس العسقلاني وفيلون الإسكندري وأفلوطين المصري وفورفوريوس السوري ولوقيانوس الشميشاطي ويامبليخوس الخليقيسي ودمسقيوس الدمشقي وإرانايبوس الغزي وكليمندسوس الاسكندري ، الخ . وبمعنى من المعاني ، وعلى الرغم من فارقتي اللغة والرؤية الدينية - الأيديولوجية للعالم ، فإن الحضارة العربية الإسلامية عندما جددت الاتصال بالثقافة اليونانية غلبت كفة الاتصالية فيها على كفة الانقطاعية . والحق إنه ليصعب على المرء أن يفهم سر الرواج الكبير الذي عرفه العقل اليوناني ، بشقيه الأفلاطوني - الأفلوطيني والأرسطي ، في الحقل الثقافي العربي الإسلامي ما لم يأخذ في اعتباره وحدة المناخ الفكري واتصاليته بالحضارة العربية - الإسلامية وهي الشرقية . ولو صح أن الحضارة الإغريقية حضارة غربية بالمعنى المصري ، لكان أجدر بالحضارة العربية الإسلامية - وهي الشرقية تحريفاً - أن تكون أكثر انفتاحاً على حضارات الشرق الأقصى مثل الحضارة الصينية أو الهندية منها على حضارة الغرب الأدنى التي هي الحضارة اليونانية . والحال أن ما يأخذه حسن حنفي على عاتقه في مشروعه له تجديد التراث « ليس نفي تلك الاتصالية فحسب ، بل كذلك النفي القاطع للتأثير الثقافي اليوناني نزولاً عند أمر النزعة الإسقاطية التي تصر على أن تقرأ طبيعة العلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والثقافة الإغريقية على أنها مطلقة ، جوهراً وأعراضاً ، لطبيعة العلاقة بين الثقافة العربية المعاصرة والحضارة الغربية . وبالفعل ، ما يفتأ حسن حنفي يكرر بصيغ وأشكال شتى في أقدم كتاباته وأحدثها على حد سواء - وبذلك هي إحدى الحالات القليلة التي لا يناقض فيها نفسه - أن ثمة عملية حضارية واحدة تكرر نفسها مرتين . مرة عندما التقت « الحضارة الإسلامية

الفاشنة مع الحضارة اليونانية الوافدة ، وأخرى « ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الإسلامية الناهضة مع الحضارة الأوروبية الغازية »^(١) . على أنه ينبغي أن نضيف حالاً أن المصود هنا بكلمة « التقاء » هو « الصدام » فعند حسن حنفي أن علاقة الحضارة العربية الإسلامية بالثقافة اليونانية « كانت علاقة رفض أكثر منها علاقة قبول »^(٢) . وهو إن كان يؤخذ الفلاسفة العرب على شيء فإنيما على أنهم لم يقوموا ، في مواجهة الثقافة اليونانية « الغازية » ، بالدور المطلوب منهم كحراس للسدينة : « بهذا المعنى كان الفلاسفة القدامى ، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ، حراساً ... طيبين قبلوا أكثر مما رفضوا ، وتركوا الأفكار تمر أكثر مما أغلقوا الأسوار أمامها »^(٣) . وبعبارة أخرى ، إن صاحب مشروع « التراث والتجديد » يؤخذ الحضارة العربية الإسلامية على واحدة من أكثر سماتها إيجابية ، أي انفتاحها على الثقافات المجاورة أو المعاصرة لها . وهذه النزعة الانفتاحية هي التي تجعله في نص لاحق يسمح مؤاخذه للفلاسفة العرب . إذ لو صبح اتهامه بهذا معناه أنهم « تأثروا » بالثقافة اليونانية . والحال أن « الأثر والتأثر » هما في نظره ، كما رأينا ، الشيطان الرجيم للأنثروبولوجيا الحضارية . وهكذا يعود فيؤكد أن « وجود اتصال بين بيتين ثقافيتين وظهور تشابه بينهما » لا يعني وجود « أثر وتأثر » بينهما ، ولا يعني على الأخص إمكان إرجاع عناصر من هذا التشابه إلي « مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى » ، إذ إن مثل « هذا التشابه قد يكون كاذباً » وليس حقيقياً ، وه قد يكون للفظاً « وليس معنوياً . وه الأمثلة على ذلك كثيرة . فقد قيل عن الفلسفة الإسلامية بوجه خاص إنها فلسفة يونانية مقنعة ... وهذا غير صحيح على الإطلاق ، بل ويدل على عدم علم بطبيعة العمليات الحضارية التي تحدث كلما تلتقي حضارتان . فالفلسفة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة اليونانية إلا اللغة »^(٤) ، ولكن المعاني المعبر عنها ظلت هي المعاني الإسلامية . فالكندي يرفض قدم العالم ويقول بالخلق ، ويرفض استراحة الآله ويقول بالعناية الإلهية ، ويرفض الواحد الرأسي ويقول بالتوحيد ، ويرفض فناء النفس ويقول بخلودها . وإذا كان الفارابي وابن سينا قد قالاً بالفيض^(٥) ، فإنهما لم يفعلوا ذلك اتباعاً لأفلوطين بل لاتجاههما الصوفي ونظريتهما الإشراقية ... وابن رشد في قوله بقدم العالم في شروحه على أرسطو يقول بالخلق في التوحيد ، ولا يقول بقدم العالم إلا دفاعاً عن حرية الفكر واستقلاله ضد إشراقيات الفيض ، ويقول بخلود النفس الكلية لا تبعية لأرسطو وخلود العقل الفعال بل رفضاً للتصور الفردي للخلود وإثارة للروح الجماعية ،^(٦) وإذا كان الفلاسفة والأخلاقيون قد انتهروا في تعريفهم للفضيلة بأنهما وسط بين طرفين أو في تعريفهم للحياة الخلقية بأنهما حياة التوازن بين قوى النفس ، وهذه هي العدالة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك اتباعاً لأرسطو أو لأفلوطين ، بل فهماً لجوهر الوحي ووضع الفضيلة وتصور الحياة الخلقية فيه . وما دامت الظواهر تفسر من داخلها ، فلماذا اللجوء إلى الخارج ؟ وما دام يفسر وجودها بالعلل القريبة فلماذا اللجوء إلى العلل البعيدة ؟^(٧) .

والحق أن وسواس الطهارة يفلو في مطاردة هذا « الخارج » الزنيم إلى حد إنكار وجوده ، لا وجود أثره محسب . فحتى عندما يكون دور فيلسوف « الداخل » هو دور الشارح لفيلسوف من « الخارج » ، كما هو شأن الفارابي أو ابن رشد مع أرسطو ، فإن نقي الخارج يظل معكناً عن طريق « قلب القيم » وتقديم الشارح على المشروح في المنزل . وهكذا لا يكون « الفارابي هو الأصل وأرسطو هو الفرع »^(٨) فحسب ، ولا يكون « ابن رشد هو الرائد وأرسطو هو الذي يتبع »^(٩) فحسب ، بل يكون الشرح كما رأينا « أكثر فهماً من النص وأكثر عقلانية وأقرب إلى الصدق »^(١٠) ، كما يكون الشارح « أكثر علماً ومعرفة بما يشرح من مؤلف النص المشروح »^(١١) .

وإذا كان الخارج يثبث أثره من خلال استمرار بعض القضايا الفلسفية التي عُرف بها ، كمسئلة قدم العالم ونقي الصانع التي اختلفت الفلاسفة العرب (يحيى النحوي + الفارابي) في تحديد موقف أفلوطين وأرسطو منها نظراً إلى دخول المَقوم الأفلوطيني في تركيب شخصية هذا الأخير كنتيجة لنسبة كتاب « الأولوجيا » إليه ، فمن الممكن نفي هذا الخارج وأثره بكل بساطة عن طريق تغيير شجرة عائلة هذه القضية . وهكذا يرسم حسن حنفي أن « مشكلة حدوث العالم ودمجه هي مشكلة إسلامية وليست

حالة تشخيصية: إزدواجية العقل في كتابات حسن حنفي

مشكلة يونانية^(١) ، وإن يكن هو الذي سيقول بعد بضع صفحات على لسان الفارابي : « يُظن أن أرسطو قال بدم العالم وأن أفلاطون قال بحدوثه »^(٢) . وعلى هذا النحو نفسه ينبغي كل أثر للأفلاطونية المحدثة في الفكر الإشرافي العربي الإسلامي بتوكيده أن قول الفارابي بأن « العلم الإلهي أفضل العلوم » هو « نظرة إسلامية خالصة »^(٣) علماً بأن العلم المقصود - هو علم النجوم - علم غير مستحب إسلامياً ، لا معنى ولا لفظاً .

وإذا كانت الأسبقية في الزمن دليلاً محتملاً من أدلة تأثير الحضارة السابقة في الحضارة اللاحقة ، فإن صاحب « دراسات إسلامية » لا يهن عليه أن يصطنع تخريجات جدلية تمكنه من التوكيد بصفاة فصامية أن « الفلسفة اليونانية تالية للفلسفة الإسلامية وليست سابقة عليها ، وهي نتيجة عنها وليست مصدرها لها »^(٤).

وكما أن مشروع الغزالي لتطهير الحقل الثقافي العربي الإسلامي من العلوم العقلية والديخيلة^(٥) كان لا بد أن يستتبع المشروع المزمع لابن تيمية لتطهير الحقل إياه من العلوم المنطقية والديخيلة^(٦) ، كذلك فإن حملة حسن حنفي لتصفية الفلسفة اليونانية كان لا بد أن تتوج بتصفية المنطق اليوناني والإعلان عن ميلاد « منطق إسلامي » . وهكذا نراه يقول : « نظراً لارتباط اللفظ بالمعنى فإن المنطق الأرسطي مرتبط تماماً باللفظ اليونانية ، ويكون هناك فرق بين المنطق اليوناني والمنطق الإسلامي ، وبين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي »^(٧).

هذه التطهيرة الحضارية ، التي لا تريد أن ترى الحضارة العربية الإسلامية إلا في صورة دارة مظلمة ، لا تلقف عند حدود إنكار الأثر الخارجي اليوناني حتى في مضمار الفلسفة التي تدوين باسمها العربي بالذات للأصل اليوناني^(٨) ، بل تتعداه إلى إنكار كل أثر خارجي أيًا يكن مصدره . وهكذا يكرس حسن حنفي صفحات طويلاً من دراسته عن « حكمة الإشراق والفينومينولوجيا » لينفي تأثر السهروردي بالثقافة الفارسية^(٩) . فالسهروردي « بالرغم من أنه ولد في فارس إلا أنه ليس فارسي الأصل ، بل هو مسلم لا ينتسب إلى فارس بقدر ما ينتسب إلى الإسلام »^(١٠) ... في حضارة لم تقم على الجش أو اللحمية^(١١) ... ولا يعني أن السهروردي كان يعلم الفارسية أنه فارسي الأصل ، فكثير من مفكري الإسلام كانوا يعرفون أكثر من لغة ، فكان ابن رشد يعرف اليونانية والغزالي وابن سينا يعرفان الفارسية وابن المقفع كان يعرف اللغة الهندية^(١٢) . فمعرفة اللغات المعاصرة كانت دليلاً على الانفتاح وعلى أخذ الحضارات الأجنبية من أصولها الأولى^(١٣) ، وليست دليلاً على انتساب الفكر إلى جش اللغة . ولا يعني أيضاً كتابة السهروردي جزءاً من أعماله بالفارسية أن مؤلفاته جزء من تاريخ الحركة الفكرية في إيران ، فكثيراً ما كتب المفكرين المسلمون بالفارسية والتركية ، وذلك لأن المفكرين في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي كانوا مزدوجي اللغة^(١٤) . ولكن فكرهم كان ينتسب إلى الحضارة الإسلامية^(١٥) ... ولا يعني استعمال السهروردي بعض الألفاظ الفارسية أنه يحيي التراث الفارسي القديم^(١٦) ... ولا يعني وجود بعض الألفاظ الفارسية في حكمة الإشراق مثل «الخزة» أنها ترجع إلى مصدر فارسي ... أما لغة النور الخاصة التي يستعملها السهروردي فصحيح أنها شائعة على ما هو معروف في الديانات الفارسية القديمة ، ولكن ذلك لا يعني أن حكمة الإشراق فارسية ، لأن لغة النور والظلمة موجودة في كل تجربة صوفية ، وتعتبر عن ثنائية التجربة الإشراقية ، وهي ليست بالضرورة الثنائية المعروفة في الديانات الفارسية القديمة^(١٧) ... وإذا كان السهروردي قد أثنى على حكماء الفرس ، فلا يعني ذلك أن حكمة الإشراق هي حكمة حكماء الفرس القدماء ... كما لا توجد في حكمة الإشراق دوافع زرادشتية أو مزدكية ... فالسهروردي مفكر مسلم لا تكون لديه دوافع غير إسلامية ... ولم يكن غرض السهروردي إحياء التراث الإيراني القديم ... حتى ولو أعلن أنه يؤيد إحياء حكمة الفرس القدماء ... وأخيراً ليست حكمة الإشراق ، أو أعمال السهروردي بوجه عام ، تبريراً وجودياً لإحياء التراث الفارسي القديم ، فلسفة أو لاهوت أو حكمة أو ديناً أو أساطير ، بل هي جزء من التراث الإسلامي تضع مشكلة تعدد المناهج الإسلامية ووحدها ... ويرى بعض المستشرقين أن حكمة الإشراق خليط من الأفلاطونية والمزدكية والمناوية ... أو خليط من

الفنوصية والهرمسية والمزنيكية، أو خليط من الأرسطية ودين النجوم البابلي ودين بعل والحكمة المزدكية والديانات الكلدانية^(٣١)، أي أنها خليط من كل شيء إلا كونها تعبيراً عن مشكلة رئيسية في الحضارة الإسلامية وهي وحدة المنهج... فحكمة الإشراف نشأت في بيئة إسلامية خالصة وتضم مشكلة وحدة المنهج، وهي مشكلة إسلامية خالصة^(٣٢).

٢ - إثبات التأثير الثقافي العربي الإسلامي: في الوقت الذي ينزع فيه حسن حنفي إلى نفي أي تأثير، حتى ولو كان نسبياً، للثقافة اليونانية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية، وفي الوقت الذي يفلو فيه في النفي إلى حد إنكار أي تأثير للحضارة الغربية في الثقافة العربية الحديثة، فإن المهمة التي يأخذها على عاتقه بالمقابل هي إثبات التأثير المطلق للحضارة العربية الإسلامية في الثقافة الأوروبية الوسيطة، وامتداداً في الحضارة الغربية الحديثة. وهكذا تتحول الانتروبولوجيا الحضارية بقلم حسن حنفي إلى متشار كلي المفعول يتاكل الغرب ذهاباً وإياباً: فعلى حين أننا لا ندين له بشيء فإنه يدين لنا بكل شيء. وقرائن هذه الديوبتية الوحيدة الاتجاه أكثر من أن تحصى، وهذه بعض أكثر شواهداها إبانة: «بدأ الوعي الأوروبي في الخروج من بوتقة العقائد إلى رحاب الحضارة والعقل والعلم بفضل ترجماته لحضارتنا وما أنتجناه من فلسفة وعلم من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا. فقد كنا رواداً للوعي الأوروبي في نشأته وبلورته وإظهار اتجاهاته: العقل والحرية»^(٣٣). وكذلك: «إن الغرب في العصر الوسيط المتأخر بدأ الترجمات من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا وصقلية لتقوم بدايات النهضة الأوروبية على اكتشاف النهضة العربية... وبالتالي فإن النهضة الأوروبية - في الحقيقة - وريثة الحضارة الإسلامية»^(٣٤). وإذا كانت الحضارة الغربية تدين بهذا الدين الكلي - أي بوجودها بالذات - وللتراكم الحضاري الذي أعطته الحضارة الإسلامية إلى الوعي الأوروبي في بدايته^(٣٥). فلا غرو أن تأتي قائمة مفردات هذا الدين لامتسائمه الطول، فيما أن الحضارة الغربية هي نموذج تام وموصوف لحضارة - قامت على اكتشاف حضارات أخرى، وفي مقدمتها «الحضارة الإسلامية»، فما من شيء فيها^(٣٦) إلا وهو قابل للرد إلى الحضارات الأخرى، ولا سيما منها «الحضارة الإسلامية». وهكذا إذا كانت الحضارة الغربية قد عرفت، أول ما عرفت، «بإعطاء الأولوية للعقل»، فأول الحقائق التاريخية التي تفرض نفسها هي أن «التيار العقلاني في الغرب ظهر ريثماً لابن رشد»^(٣٧). وفي نص آخر يستنتج للعقلانية الغربية أصلاً أكثر إيماناً في الزمن بكثير بتوكيده أن «التراث العقلاني الاعتزالي الفلسفي القديم (هو) الذي وراء عقلانية الغرب»^(٣٨). وليس «التيار العقلاني» وحده «إسلامي المصدر»، بل كذلك أكثر اتجاهاته ومذاهبه تطرفاً، أي الإلهاد وفلسفة التنوير: «إن هذا الموقف الذي أخذه تراثنا الفلسفي هو الذي نُقل إلى الغرب فنشأ أنصار الفلسفة الإسلامية في الفكر المسيحي، ونشأ التيار العقلي فيه داعياً إلى التوحيد بين العقل والإيمان كما فعل المسلمون، وانتهى الأمر بالمفكرين المسيحيين أنصار ابن رشد اللاتين بعد اكتشاف التناقض الجوهرى بين العقل والإيمان في المسيحية»^(٣٩) إلى إثارة العقل على الإيمان، فنشأ ما يسمى بالتيارات الحادية، وهي في حقيقة الأمر الاتجاهات العقلية امتداداً للفلسفة الإسلامية التي تؤثر التوحيد على التثليث، وتفضل التنزيه على التشبيه. خرج الرشديين اللاتين يساهمون في وضع تراث عقلاني علمي جديد، ويبدأون عصرًا جديدًا هو عصر النهضة الأوروبية طبقاً للدرس الذي استفادوه من حي بن يقظان لابن سينا وأبن طفيل معطاً بداية الدين الطبيعي، دين إبراهيم الذي أصبح الركيزة الأساسية في فلسفة التنوير»^(٤٠).

وإذا كان من الصعب أن نثر على نص آخر يمضي في الجرة إلى حد التوكيد، كما في النص السابق، بأن التيارات الاحادية الغربية امتداد للفلسفة الإسلامية وللتوحيد الإسلامي^(٤١)، فكثرة هي بالمقابل النصوص التي تؤكد أن فلسفة التنوير فلسفة إسلامية. «والحقيقة أن فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر ودعوتها إلى العقل والحرية والتقدم والمساواة دعوة إسلامية خالصة»^(٤٢). والمسألة ليست مسألة مضمون فحسب، بل هي أيضاً مسألة تاريخ: «هناك علاقة وطيدة بين فلسفة التنوير والإسلام، تاريخية وفكرية. ويمكن القول بلا أدنى مبالغة إن الإسلام كان سبباً من أسباب نشأة فلسفة التنوير وأحد

حالة تشخيصية إزدواجية العقل في كتابات حسن حنفي

رواؤها التاريخية»^(٣٠). وبالتالي مسألة أسبقية: مرحلة التنوير «مررنا بها نحن أولاً»^(٣١). ونقطة الخلاف الوحيدة هي معرفة هل مررنا بها قبل ١٤ قرناً أو قبل ١١ قرناً. وهذه الحيرة من جانب حسن حنفي تعود إلى أنه يعتبر التنوير تارة معتزلاً وطوراً إسلامياً مطلقاً. ولكنه يميل في نهاية المطاف، وكما هو متوقع، إلى الرقم الأكبر: «فـ «شعورنا نحن هو الذي أعلن عن مبادئ فلسفة التنوير منذ أربعة عشر قرناً»^(٣٢) على اعتبار أن «ما أعلن لسنج اكتماله في القرن الثامن عشر قد أعلن الإسلام تحقيقه في القرن السابع باكتمال الوحي»^(٣٣). وإذا كان نقد الكتب المقدسة أحد معايير مرحلة التنوير وتعبيراً أساسياً من تعبيراتها، فإن حسن حنفي لا يتردد، إبتداءً منه لأسبقية التنوير الإسلامي على التنوير الأوروبي، في القول بأننا «نحن» من علم الغرب نقد الكتب المقدسة: «أما العصور الحديثة فإنها تبدأ في الغرب بالقرن السابع عشر، عصر العقلانية وبداية الاعلان عن سلطان العقل ونقد الكتب المقدسة أسوة بما قام به علماء الحديث لدينا من قبل»^(٣٤). وإذا كان الغرب يعتز بهقليته الناقدة ويتأسس على علوم النقد: نقد الواقع، نقد المعرفة، نقد السلطة، نقد الكنيسة، نقد الكتب المقدسة، بل والعقل ذاته، بل ونقد النقد، فإن حسن حنفي يطيب له التفكير بأن «النقد كان وليد تراكم تاريخي من علماء المسلمين، خاصة من علماء الحديث في وضعهم نقد الرواية ومن الفقهاء في تقديم الفكر والمجتمع»^(٣٥).

وإذا كان التيار العلمي، بعد التيار العقلي، هو الوجه المشرق الثاني للحضارة الغربية، فثانية الحقائق التاريخية التي تقرض نفسها في رأي ناظر التأثيرية ومثبت التأثيرية هي أن «الثقافة الغربية هوداته في هذا الموضوع استمرارتراثنا القديم»^(٣٦). فـ «العلوم الغربية الحديثة»، وإن نشأت متأخرة «ألف عام»، لم تنشأ إلا «بفضل الترجمة من الأنا إلى الآخر، من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية»^(٣٧). «وأكبر مؤثر في الغرب من هذا المنظور هو ابن رشد كذلك. فكما خرج التيار العقلاني الغربي من جعبته، «خرج التيار العلمي أيضاً ويطأ له»^(٣٨). وليس هذا فحسب، بل إن كثرة من علوم الغرب التطبيقية تدبر بنشأتها لواحد من أكثر تصورات فيلسوف قرطبة ميثافيزيقية، تعني «مخلود النفس الكلية»: «فقد انتشر هذا التصور في الفكر المسيحي في العصر الوسيط وتبناه أنصار ابن رشد اللاتين حتى عصر النهضة وقرن آخر بعده، فنشأت علوم الحياة والبيولوجيا والفزيولوجيا. وتم اكتشاف الدورة الدموية»^(٣٩).

ماذا يبقى للغرب بعد العقل والعلم؟ لاهوته طبعاً. ولكن مديونته الغرب اللاهوتية للتراث العربي القديم لا تقل عن مديونته العقلية والعلمية له. فمن «التوحيد عند الفلاسفة والتنزيه عند المعتزلة» و«تجاوزاً لكل صنوف التشبيه وذهاباً دائماً إلى ما هو أبعد من التصور الذهني (فكل ما خطر ببالك فاه بخلاف ذلك)» خرج التصور الإسلامي «له على «أنه مبدأ عقلي شامل، وليس إلهاً مشخفاً ذا جسم» وهو التصور الذي امتد إلى العصر الوسيط المتأخر فخرج الاتجاه الفلسفي الذي يتصور الله على أنه مبدأ عاقل حتى اكتمل في فلسفات القرن السابع عشر عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز والذي وصفه بسكال بأنه «إله الفلاسفة المغاير لإله الإيمان الحي المشفص الذي يصلي له الناس. وهو التصور الذي طبع الذهن بطابع التوحيد كمبدأ معرني وكمبدأ أنطولوجي وكمبدأ أكسيولوجي: عقل واحد، وعالم واحد، وإنسانية واحدة»^(٤٠).

ومن لواحق اللاهوت الأخلاق والحال أن «التصور المثالي للأخلاق» الذي تضامفر «تراثنا الفلسفي مع تراثنا الكلامي عند المعتزلة» لتأكيدوه والذي «وعبر عنه ابن مسكويه في تهذيب الأخلاق أصدق تعبيره وهو الذي «أمدت في الغرب وأصبح من أكبر مكاسب العصور الحديثة، وأربط بالمانالية الغربية، خاصة عند ديكارت وكانط»^(٤١). ومن هذا المنظور اللاهوتي - الأخلاقي كانت «البروتستانتية ذاتها أحد مظاهر امتداد التصور الإسلامي، وهو التصور الذي ظلت الحضارة الغربية تتشقق به وتعتبر نفسها لأجله معتلة للإنسانية جمعاء»^(٤٢).

وبمقتضى مبدأ الانتشار الذي تقدمت الإشارة إليه فإن إثبات التأثير يقترب اقتراناً مباشراً أحياناً بنفي التأثير. فليما يتعلق بالمنطق مثلاً، لا يتردد مؤلف «دراسات إسلامية» في التأكيد، من جهة أولى، بأن «الغرب قد تعلم المنطق على أيدي المسلمين»^(٤٣)، ومن جهة ثانية بأن «المنطق الإسلامي» لا يدين لغير

ذاته بميلاد ذاته: «إن تصنيف الفكر المشروح»^(٣٦) إلى جدل وبرهان وبسطة وخطابة ومنطق وعلم وشبهة وشك، كل ذلك منطق إسلامي قرأني عرفه المسلمون وقننوه ابتداءً من القرآن. ولا عجب أن يكون منطقاً توصل إليه اليونان أيضاً بوجه عام وأرسطو بوجه خاص، فاتفق النقل والعقل حقيقة إسلامية»^(٣٧). وحتى عندما يرتطم المثقفون بـ «عقدة»، أي بموقف ثقافي لا يحتمل المكابرة فيما يخص واقعة التأثر، فإن القلم/المثقف كما يدوره حسن حنفي يعرف كيف يلتف حولها بتخريجه «التأثر» على أنه «تأثير مستعار». فليس لأحد أن يماري، مثلاً، في أن عصر النهضة العربي كان بمثابة عصر ثانٍ للترجمة، ولكن عن الغرب لا عن اليونان هذه المرة. ولكن بما أن «الغرب مصادر في الشرق»^(٣٨)، وبما أن الحضارة الغربية قامت «على اكتاف النهضة العربية» عن طريق «الترجمات العربية من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا وصقلية»^(٣٩)، وبما أن «العقلانية والعلمية والإنسانية الغربية هي تطوير لهذا الجانب فيما من تراثنا»^(٤٠)، فنحن بالترجمة عن الغرب لا نسترد سوى ميراثنا: «إن حضارتنا - وإن تكن قد توقفت عند ابن رشد - إلا أنها استمرت في الوعي الأوروبي، وبالتالي فإن النهضة الأوروبية - في الحقيقة - ورثة الحضارة الإسلامية». وحتى إذا ما أعجبنا في أجيالنا المتأخرة بالغرب وبأفكار الحرية والمساواة والعقل والعلم، فإن ذلك في حقيقة الأمر هو تطوير لأفكار المعتزلة والفلاسفة والأطباء والعلماء المسلمين»^(٤١). وبعبارة بلاغية قديمة، أنها بضاعتنا تعود إلينا وإن يترجمة عن ترجمة كما لو براءة عاكسة: «إن ما سماه الغرب خطأ بدايات الامتداد الثقافي الغربي في الشرق هو في حقيقة الأمر بدايات رؤية الشرق لنفسه في مرآة الغرب. فكان الغرب مجرد عاكس للشرق، لأصوله وتراثه وقيمه وحضارته»^(٤٢).

بل حتى عندما يكون المترجم هو حسن حنفي نفسه، وسواء ترجم عن سبينوزا «رسالة اللاهوت والسياسة» أو عن لسينغ «تربية الجنس البشري» أو عن سارتر «تعالى الأنا موجود»، فإن ما يفعله ليس ترجمة، بل تعريب لنص عربي فقد أصله ولم يبق منه سوى ترجمة: «أنا أستخدم التراث الأوروبي لهذه الغاية... عن طريق تقديم نماذج من التراث الغربي... وفي خط مواز أقدم نفس هذه اللحظات من تراثي القديم حتى أبين أن الآخرين، الذين اعتبرهم هدى للتقدم، هم في الحقيقة قد اهتموا بنماذج قديمة لدي عند المعتزلة وابن رشد والنظام وأصحاب الطبائع»^(٤٣).

ومن الواضح إن هذا الإثبات للتأثير، بعد نفي التأثر، ينطوي على تناقض منطقي. فإذا كان التأثر مستحيلًا، فكيف يكون التأثير ممكنًا؟ وبالفعل، إذا صح أن «كل حضارة دائرة مكملة لها حياتها، بناء ومساراً، ومتمايزة عن غيرها وتختلف عنها في لحظتها التاريخية»^(٤٤)، وإذا صح بالتالي أن «الحضارات لا تتأثر فيما بينها» وأن «الأثر والتأثر منهج معاب فكرياً وعلمياً»^(٤٥)، فكيف يمكن، من وجهة نظر منطقية خالصة، القول عن الحضارة الغربية - التي أحدثت انقلاباً كوبرنيكياً في العلاقات بين الحضارات بحيث بات ممكنًا وإيجابياً قيام علم متخصص باسم الأنثروبولوجيا الحضارية - إنها «قامت على اكتاف حضارات أخرى»^(٤٦)، وإنها ما وجدت إلا «بفعل أثر خارجي»^(٤٧)، وإنها من شدة خضوع «ثقافتها للأثر والتأثر»^(٤٨) لم تكن سوى وعاء للحضارات السابقة عليها، وعلى الأخص «وعاء للحضارة الإسلامية»^(٤٩)، الخ؟

ومثل هذا التهافت المنطقي يطالعا في فرضية الانقطاع بين الفكر ومصدره، وهي الفرضية الموظفة على سعة في نفي الأثر والتأثر بين الحضارات، وبالتالي في نفي الحاجة إلى المنهج التاريخي الذي يرد أو يعيد ربط الظواهر الفكرية بأصولها في المكان والزمان. فإذا صح أن «ما يهم هو الفكر لا المصدر»^(٥٠)، بحكم «مثالية» الأولى وتاريخية الثاني، فكيف يمكن في آن واحد، ومن وجهة نظر منطقية خالصة، «صرف النظر عن مصدر الحكمة»^(٥١) عندما يكون بيت القصيد نفي تأثر الحضارة العربية الإسلامية بالحضارات السابقة عليها، ثم «إعطاء الأولوية للمصدر على الفكر»^(٥٢) في كل مرة تدعو فيها الحاجة - وهي حاجة سيكولوجية - إلى استعراض ما تدين به الحضارة الغربية للحضارة العربية الإسلامية بالجملة والمفرق معاً؟ وإذا كان «الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ»^(٥٣)، فكيف يمكن، منطقياً، تفقيب التاريخ تفقيساً مطلقاً لصالح الفكر تارة، وإحضاره إحضاراً مطلقاً على حساب الفكر تارة أخرى، تبعاً لكون المطلوب نفي

حالة تشخيصية: إنعلاجية العقل في كتابات حسن حنفي

التأثر أو إثبات التأثير؟ أمن جهة هوية بلا ذاكرة، ومن الجهة الثانية ذاكرة بلا هوية؟ .
بيد أن التناقض لا يبقى عند حسن حنفي مجرد تناقض منطقي أو شكلي، بل يمتد - كما يقتضا معتادين على ذلك - إلى أسس موقفه الفلسفي. فهذا النصير اللامشروط للتطهيرية الحضارية يتولى بنفسه في بعض النصوص الأخرى - والنادرة والحق يقال - دحض الأسس النظرية للنزعة الانفلاقية في فلسفة الحضارة. ففي رد له على المحاضرات الثلاث التي القاها روجيه غارودي في القاهرة في أواخر عام ١٩٦٩، أعلن معارضته الصريحة القاطعة، فيما يتعلق بإشكالية العلاقة بين الحضارات، لمنطق « هذه بضاعتنا ردت إلينا ». وبعبارة أخرى، أعلن عن رفضه تأسيس الأنثروبولوجيا الحضارية على مبدأ « المحاسبة القومية »، وعن شجبه أية محاولة لتطبيق « عقلية الاستيراد والتصدير » في مجال التبادل الحضاري. ولئن كان روجيه غارودي قد خصص أولى محاضراته المشار إليها لموضوع « دور الحضارة العربية في التاريخ »، فقد ركز حسن حنفي نقده، في رده الذي نشره في مجلة « الكتاب » في كانون الثاني ١٩٧٠، على التفتيد بموقفين متضامين نظرياً ونفسياً: التصور القومي للعلم والتعاطي الماضي مع التراث. ولا شك عندنا في أن الصفحة التالية هي من أجمل الصفحات التي خطها قلمه ومن أكثرها سداداً:

« استمعنا إليه [غارودي] وهو يحاضر في الحضارة الإسلامية وفي الإسلام كما نستمتع إلى شيخ الأزهر، فاستشهد الفيلسوف الكريم بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة إرضاء لأنواقنا... ولم تكن نتعامل معه كما يتعامل مفكر مع آخر. بل كان كل منا يثني على صاحبه. كان يمدح في الحضارة العربية ويفخر بتاريخنا القديم ويثني على الإسلام ويعتز به كأصل من أصول الاشتراكية... وكنا نحن بدورنا نثني على هذا المستشرق المنصف للحضارة الإسلامية، وعلى هذا المسيحي المسلم الذي يؤمن بالتوراة والإنجيل ويستشهد بنصوص القرآن والحديث... أما محاضراته الثلاث فلم تتعد المعارضة الأولى منها عن دور الحضارة العربية في التاريخ ما نردده بيننا في المادة القومية المقررة على طلاب السنة الرابعة في جامعاتنا المصرية، التي يسودها التصور القومي للعلم. نفخر بحضارة الماضي دون أن نضع أسساً علمية لدراسة تراثه، ونزهو بالإنهج التجريبي دون أن نحاول استخراج اسمه أو أن نعلم آخر تطورات. والتصور القومي للعلم في حقيقته لا يدل على عظمة الماضي بقدر ما يدل على ضعف الحاضر والإحساس منا بالنقص وتعويض ذلك عن طريق الفخر بالآباء والأجداد... »

« خلاصة القول إن دور العرب في التاريخ لم يتعد ما نقرأه دائماً في كتب تاريخ الحضارة الغربية وما تذكره عن دورنا، وما نكرره نحن على غير وعي منا. وهو الدور الذي لا يتعدى حمل العلم ونقله من اليونان وتسليله لأوروبا... نقلنا إلى الغرب أو نقل الغرب عنا... أخذ منا الغرب كما نأخذ عنه الآن، وهذه بضاعتنا ردت إلينا... نهضة الغرب ترجع إلينا، كما أن نهضتنا الحالية ترجع للغرب، واحدة بواحدة، فلا هو أفضل منا لأنه يعطينا اليوم، ولا نحن أفضل منه لأننا أعطينا بالأمس . »

« هذا التصور القومي للعلم مبني على الشعور بالنقص أمام الحضارة الغربية، وعلى تعويض ذلك بماضي الآباء ومآثر الأجداد وبما أسدوه للغرب من خدمات تعويضاً عما يسديه لنا الغرب اليوم... وخطورة هذا التصور أنه يعطينا من السكينة والرضا والطمأنينة الشيء الكثير. فما دمنا قد كنا سادة الأمم فلا ضير أن نكون عبيد اليوم، وإن كنا عبيد اليوم فيفقر لنا أننا كنا سادة بالأمس. إن جهلنا النسبي اليوم يجد تعويضاً له في علمنا بالأمس الذي يشهد له الجميع ونحن نُسرُّ لشهادتهم. وإنه لتصور، حتى من الناحية القومية المحضة، ضار بالشعور القومي لأنه يحدّر أكثر مما يحث على البحث»^(١٠٠).

مغالطة « التشكل الكاذب »

إذا كانت هذه المغالطة، التي تقوم في أحد قطبيها على إدانة التصور القومي للعلم وفي قطبها الآخر على ممارسة التطهيرية القومية في فلسفة تلاقي الحضارات - أو تصادمها بالأحرى - تنهض قرينة إضافية

على الطابع العصائبي للأنثروبولوجيا الحضارية الحنفية، فإننا لن نؤي هذا الطابع حقه من التحليل ما لم نقر فقرة على حدة لما سنسميه بمغالطة «التشكيل الكاذب».

ولنبادر إلى القول حالاً أن هذه المغالطة، التي قيس حسن حنفي فكرتها عن شبنغلر/ بدوي كما رأينا، تتجلى للمنتشر المزودج الفاعلية الذي آلت إليه الأنثروبولوجيا الحضارية بين يديه، أن يلف عند الضرورة حول «العقدة» مهما يكن من كؤيدها وأن ينفي الأثر والتأثير حتى في بعض الحالات التي لا يكون فيها من سبيل إلى الماراة في التلاقي أو التفاعل بين الحضارات كما في حالة الفلسفة العربية الإسلامية التي نشأت وتطورت بالتماس المباشر - عن طريق الترجمة والشرح - مع الفلسفة اليونانية، والتي ظلت إلى النهاية مرفوضة من بعض الفلاسفة (الغزالي، الشهرستاني) ومن غالبية المتكلمين والفقهاء (الماتريدي، ابن تيمية) بحجة أنها «دخيلة»، أي «مستوردة» باللغة الإيديولوجية المعاصرة. فظاهرة «التشكيل الكاذب» تملك الامتياز التالي، وهو أنها لا تلاحظ ما قد يكون بين الحضارات من تشابه إلا لتنتفي ما بينها من تفاعل. وبالفعل كان شبنغلر يعتقد، هو الآخر، أنه ليس بين الحضارات اتصال أو حتى تأثير وتأثر. وأن «كل حضارة كيانها المستقل المنعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات، ولا سبيل إلى اتصال حضارة بحضارة أخرى ما دامت كل حضارة، باعتبارها كائناً عضوياً، تكون وحدة مغلقة على نفسها. وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة، أو من تشابه في أسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين، إنما هو وهم فحسب. إنه تشابه في الظاهر ولا يتعدى إلى الجوهر. لأن كل حضارة تعبر عن الروح، والروح تختلف بين الحضارة والحضارة الأخرى في جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها»^(١١١). وفي سياق هذه الانفصالية الكيانية، وفي معرض الحديث عن «مشكلات الثقافة العربية» تحديدًا، يصوغ شبنغلر فرضية «التشكيل التاريخي الكاذب». وحتى نفهم هذه الفرضية لا بد أن نعود، مع مؤلف «أقول الغريب»، إلى أصولها لدى علماء الجمادات: «في طبقة صخرية من الأرض تحتجب بلورات جماد من الجمادات، ثم تتشكل فيها صدوع وشقوق، فيرشح الماء ويغسل شيئاً فشيئاً البلورات، فلا يترك منها سوى شكلها الأجوف، وفي وقت لاحق تطرا ظاهرات بركانية فتقوض الجبل، فتنداح عبر طبقات الصخر كتل منصهرة لا تلبث أن تتجمد فيها وتبلور بدورها. ولكنها لا تستطيع أن تعمل ذلك في شكلها الخاص، بل تكون مضطرة إلى ملء الأشكال القائمة، فتتجمع من ذلك أشكال مزودة، بلورات تناقض بنيتها الداخلية عمارتها الخارجية، صنف صخري يتجلى في هيئة مجانية. ذلك هو ما يسميه علماء الجمادات بالتشكيل الكاذب»^(١١٢). ويضيف شبنغلر: «إنني أسمى تشكلاً تاريخياً كلاً من الحالات التي تنتشر فيها ثقافة أجنبية قديمة وتغطي وجه الأرض بقوة تحول بين أمة ثقافة جديدة وبين التنفس، بحيث لا تتوصل هذه الثقافة الجديدة، في ميدانها الخاص، إلى تطوير أشكالها التعبيرية الخاصة، وكما بالأولى إلى الانضاج الكامل لوعيها بذاتها. فكل ما ينبثق من أعماق هذه الروح الغضة لا يلبث أن يسب في القوالب الفارغة لتلك الحياة الأجنبية عنها، فتتجمر المشاعر الفتوية في الأثافي الرثة البالية، وبدلاً من أن تندفع إلى الأعلى القوة الغازية المستقلة، لا يثبت في الأغصان العملاقة سوى تسع الحقد على القوة الغريبة. ذلك هو وضع الثقافة العربية»^(١١٣).

إننا لا نريد هنا الدخول في تفصيل معنى «الثقافة العربية» عند شبنغلر، ولا في تفصيل كيفية سريان مفعول التشكيل التاريخي الكاذب عليها. وحسبنا أن نلاحظ أن شبنغلر يرى أن «هذه الثقافة لم يفيض لها أن تصبح عربية فعلاً» وتتخضع عنها قوالب ما قبل تاريخها إلا ما قبل الإسلام الذي وجدت فيه «تعبيرها الحق» والذي مكنها من «الاعتناق نهائياً من التشكيل الكاذب»^(١١٤).

والآن لنز كيف ينقلب هذا المفهوم الشبنغلري بقلم حسن حنفي، بالطريقة «الاستغرابية» إياها، إلى مغالطة.

هناك أولاً المصطلح بحد ذاته. فالمقابل الأجنبي الذي يضعه حسن حنفي لمصطلح التشكيل الكاذب هو La pseudo - Morphologie^(١١٥)، والحال أنه عند شبنغلر La Pseudomorphose. ولو كان حسن حنفي أطلع على «أقول الغريب» مباشرة لعلم أن المصطلح مأخوذ من قاموس علم طبقات الأرض والجمادات، ولا

مجال البتة للخلط بينه وبين مصطلح المورفولوجيا الماخوة من قاموس علم النبات والحيوان. ولعل مراد هذا الخلط أن شبنفلر يستعمل مصطلح المورفولوجيا في عنوان كتابه بالذات: «رسم مورفولوجيا في التاريخ الكوني»؛ ولكن على حين أن هذا المصطلح مركزي وكلّي الصلاحية في فلسفته في التاريخ التي تقوم على الاعتقاد بأن شكل (Morphé) تطور الحضارات واحد في كل مكان وزمان، فإن مفهوم التشكل الكاذب Pseudomorphose هو بالأحرى مفهوم جزئي وتخصصي ولا يستخدمه إلا في تحليله لتطور الحضارتين العربية والروسية .

ثم أن التشكل الكاذب لا يعني عند شبنفلر سوى اضطراب الحضارة الفتية إلى صبّ قواها وبلورتها في القوالب الجاهزة للحضارة الهرمة الزائلة. أما لدى حسن حنفي فالأية تكاد أن تكون معكوسة تماماً فليس التشكل الكاذب هو القديم الذي يفرض أشكاله على الجديد، بل هو الجديد الذي يضيق بصدوره فيقود إلى إحياء القوالب القديمة لأنها أكثر اتساعاً وأكثر موافقة لحرية التعبير والتبلور. ولنتأمل في التعاريف الثلاثة التالية:

- «هذه ظاهرة لغوية محضة تعرف بإسم التشكل الكاذب Pseudomorphologie، تحدث عندما تلتقي حضارتان. الأولى ناشئة (الإسلامية) والثانية قديمة غازية منقولة (الفارسية أو اليونانية أو الهندية أو الرومية، الخ). فتستعيد الحضارة الناشئة ألفاظ الحضارة المنقولة، وتعبّر عن معانيها من خلالها، بعد أن تتخلّى عن ألفاظها الخاصة التي لم تعد قادرة على التعبير عن كل المضامين الجديدة المعاصرة»^(١٧).

- «لقد تم اللقاء الأول بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارة اليونانية وحدثت ظاهرة والتشكل الكاذب La Pseudo - Morphologie» التي تحدث عنها فلاسفة الحضارة مثل شبنفلر، وهي - في رأينا - ظاهرة لغوية محضة تترك فيها الحضارة الناشئة لفتها الأصلية التي أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الأفكار الجديد الذي وجدت نفسها فيه، وتتبنى لغة الحضارة الغازية الأكثر قدرة على التعبير عن المضمون الأول الذي لم تستطع اللغة القديمة التعبير عنه»^(١٨).

- «ولقد حدثت ظاهرة لغوية فريدة هي ظاهرة التشكل الكاذب» عندما أسقطت الحضارة الإسلامية الناشئة لفتها العقائدية الخاصة ووضعت محلها لغة العصر، لغة الحضارات القديمة - وليست بالضرورة اللغة اليونانية - لأنها كانت لغة العصر في ذلك الوقت، وعبرت عن مضمون الحضارة الإسلامية التي لم تعد اللغة الدينية القديمة قادرة على التعبير عن كل إمكانياتها وهي في مواجهة حضارات مجاورة تنتشر فوقها وتحترقها وتمثلها»^(١٩).

وأول ما يلفت النظر في هذه التعاريف انعدام الإحالة فيها إلى ظاهرة التشكل الكاذب باعتبارها ظاهرة مادية تقع تحت رصد علماء الجمادات، وعدم إقامتها بالتالي توازياً بين التشكل الكاذب الصخري والتشكل الكاذب التاريخي. ولهذا يبدو مفهوم التشكل الكاذب هلامياً ومعلقاً في الفراغ عند حسن حنفي، في حين أن سمحه من علم الجمادات على فلسفة التاريخ لدى شبنفلر يعطيه الصلاحية البنائية والمرونة الوظيفية التي يفترض أن يتمتع بها كل مفهوم. وبفضل عن ذلك، فإن الإسم فيه لا يطابق المسمى عند حسن حنفي. فالظاهرة التي يتحدث عنها - والتي لا تعدو أن تكون ضرباً من الاستعارة أو الاقتباس أو الأخذ والعطاء بين الحضارات - لا يصح وصفها أصلاً بأنها «تشكل» ليصار تالياً إلى وصف هذا التشكل بأنه «حقيقي» أو «كاذب». فالتشكل يفترض اللدائنية. واللدائنية هي، بالفعل، القاسم المشترك بين المادة البركانية المصهورة وبين الاندفاعات الفتوية للحضارة الغضّة. فإن جاء التشكل بعد ذلك تلقائياً وحرّاً، قيل عنه إنه تشكل حقيقي. أما إذا كان جبرياً ومسبق التعين، بحكم الوجود المسبق للبلورات الجوفاء أو للقوالب الجاهزة التي ستصطب فيها المادة اللدنة، فيسمى عندئذ كاذباً. والحال أن شرط اللدائنية غائب تماماً عن الظاهرة التي يصفها حسن حنفي تحت اسم التشكل الكاذب. فلا المادة التي تتخلّى عنها الحضارة الناقلة ولا المادة التي تأخذها عن الحضارة المنقولة عادمة الشكل. بل هي على العكس تامة التشكيل والتكوين. وما دام حسن حنفي يصر على وصف هذه المادة بأنها لغوية خالصة، فلا جدال في أن الألفاظ، من حيث هي أوعية للمعاني، يمكن أن تعد نماذج لسبق التكوين. ولقد تكون اللدائنية في

هذه الحال صفة للمعاني، ولكنها ليست بحال صفة للألفاظ التي لا تتغير مورفولوجيتها مهما تغيرت دلالاتها. ثم إن هذه المغالطة يصعد الموصوف تقتن بمغالطة يصعد الوصف : فهذا «التشكيل» الذي ما هو بتشكيل بحكم غياب شرط الدلالية، لا يحتل الوصف بأنه «كاذب» بحكم غياب شرط الجبرية. فليست الحضارة المنقولة هي التي تفرض بلوراتها أو أوالها أو ألفاظها على الحضارة الناقلة، بل أن الحضارة الناقلة هي التي «تترك لفتها الأصلية التي أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الأفق الجديد الذي وجدت نفسها فيه، لتتبنى لغة الحضارة المنقولة» الأكثر قدرة على التعبير عن «المضامين الجديدة المعاصرة». فلو جاز الكلام هنا عن «تشكيل» لما جاز وصفه إلا بأنه «حقلي». ذلك أن الظاهرة الموصوفة ظاهرة اختيارية أكثر منها ظاهرة جبرية. ولا غرو ألا يستطيع حسن حنفي هنا مجازة شينغلر في حديثه عن «نسخ الحقد» الذي يسري في عروق الحضارة الجديدة على الحضارة الأجنبية التي تشد وثاقها إليها بأغلال قوابلها القديمة. فحيثما يتقدم الإكراه لا يكون ثمة مجال للكراه. وعلاوة على الجبر فإن «للتشكيل الكاذب» عند شينغلر معنى «التعتيق»، بينما له في النصوص الثلاثة التي بين أيدينا، علاوة على الاختيار، معنى «التجديد». فما تتفق منه الحضارة الجديدة ليس القوابل البالية المفروضة عليها من حضارة مضاجرة لها وأعتق منها، بل ما تتقدم وتهام من قوابلها هي نفسها وما بات عاجزاً من الألفاظ عن التعبير عن قوة الحياة التي ما تزال تنبض في عروقتها. ومن هنا فإنه لتناقض أن توصف هذه الظاهرة، التي تتبع للحضارة الناقلة أن تبقى معاصرة للعصر، بأنها «تشكيل كاذب» إلا إذا فرضنا - وليس هذا فرض حسن حنفي طبعاً - أن هذه الحضارة لا قدرة لها على المعاصرة أصلاً ولا تملك من الحيوية الذاتية ما يؤهلها للاستمرار في البقاء والتجدد.

إن المرء لا يملك إلا أن يتساءل عن سر افتتان حسن حنفي بفرضية التشكيل الكاذب التي أحصينا نحو عشرين موضعاً ورد فيها ذكرها وتبريفها في كتاباته. وفضلاً عن أنها، كما تقدم البيان، غير مطابقة لموضوعها ولا تمت بصلة إلى فرضية شينغلر إلا بالاسم^(١١)، فإن حسن حنفي يصر إصراراً ملقاً للنظر في تطبيقها على الحضارة العربية في طورها الإسلامي، أي على وجه التحديد في الطور الذي أتاح لها فيه الإسلام، برأي شينغلر، أن تتعتق نهائياً من كل تشكيل كاذب.

ويخيل إلينا أن السر في هذا الافتتان لا يكمن في الموصوف «التشكيل» بقدر ما يكمن في الصفة «الكاذب». فيما أن «التشكيل» هو، في تأويل حسن حنفي للفرضية الشينغلرية، محض مرادف «للتأثر»، فإن امتياز هذه الفرضية يكمن في قابليتها للتوكيف، لا في نفي التفاعل بين الحضارات فحسب، بل حتى في نفي التأثير في حال وجود قرائن وأدلة قاطعة على حدوثه. فليس لأحد أن يماري، مثلاً، في أن الفلسفة العربية الإسلامية استقت مباشرة من معين الفلسفة اليونانية عندما استعانت للفظ «الله» الفاظ «المحرك الأول» و«العلة الأولى» و«العقل الفعال» و«الصورة المفارقة». وحسن حنفي يقر في أكثر من موضع، وهو العدو للدود لمنهج الأثر والتأثر، بحدوث مثل هذا التأثير. ولكنه لا يشق عليه أن ينكر هذه البدايات - وإنكار البدايات استراتيجية أثرة عند حسن حنفي - بالاعتماد على نظرية التشكيل الكاذب. فنعم، حدث تأثر، ولكنه تأثر «كاذب»^(١٢)، ولز، من خلال النص التالي، كيف يتيح «التشكيل الكاذب» لحسن حنفي أن يمارس على أتم وجه منطقي هواية نفي الإثبات:

«عند الفلاسفة حدثت عملية حضارية أخرى يمكن تسميتها «التشكيل الكاذب»، يتم بواسطتها التعبير عن مضمون إسلامي أصيل في صورة لفظية من بيئة أخرى متاخمة. فالمعنى الذي ينتج في الغالب من فهم لنص أو تفسير له يعبر عنه بلفظ أجنبي أصبح شائعاً ومألوفاً، وصار جزءاً من ثقافة الفكر العامة. فمثلاً «العقل الفعال» اصطلاح من بيئة ثقافية مغايرة هي الثقافة اليونانية، يمكن التعبير به عن المعنى العقلي لله في إحدى صفاته وهو العلم في نظرية النبوة أو القدرة في نظرية الخلق. فمن يطلق عليهم اسم «المشاورون المسلمون» هم في الحقيقة مفكرون قاموا بالتعبير عن مضمون إسلامي أصيل في قالب لفظي انتشر في بيئتهم، وتشبعوا به من ثقافتهم، واستعملوه في لغتهم. فالتشكيل الكاذب ظاهرة لغوية محضة خاصة بالاصطلاحات، ويعني التعبير عن معنى من البيئة الثقافية الأصلية بلفظ مستعار

حالة تشخيصية: إنزياحية العقل في كتابات حسن حنفي

من بيئة ثقافية أخرى دخل إلى البيئة الأصلية عن طريق الترجمة وأصبح شاعراً مألوفاً . والتشكل هنا يعني التعبير عن مضمون أصيل، وهو المعنى، في صورة مفارقة له مستعارة هي اللفظ، وهو كاذب لأنه لا يمس الجوهر أو المضمون ولا يمس إلا العرض وهي الصورة^(٣٢).

وهذه الفكرة الأخيرة عزيزة جداً بطبيعة الحال على حسن حنفي، وهو ما يفتأ يبردها ويقلبها بأشكال شتى. وذلك هو الغم الكبير الثاني لنظرية التشكل الكاذب التي تتيح له، على هذا النحو، لا أن ينفي التأثير في حال ثبوته فحسب، بل أن يدمغه أيضاً باللفظية والشكلية والعرضية والخارجية بكل إحياءاتها التحقيقية؛ ولو كان هناك اتصال تاريخي بين حضارتين، وظهر تشابه بين ظاهرتين، فإن التشابه قد يكون في اللغة، وفي هذه الحالة لا يكون أثراً وتأثيراً بل هو استعارة. ولا يكون في المعنى أو في الشيء، بل يكون في الشكل أو في الصورة، واللفظ هي صورة الفكر وشكله وسيلة التعبير عنه. إذ أنه يحدث بنشأة حضارة ما وتطورها أنها تمتد حتى تصل إلى حدود حضارات أخرى سابقة عليها في الزمان ... فيحدث أن تسقط الحضارة الناشئة الفاظها القديمة وتستعمل الفاظ الحضارة المجاورة وتستخدمها للتعبير عن المضمون القديم. وهذا هو ما يسمى بالتجديد. وهذه هي إحدى طرقه بالاستعارة اللغوية... وهي استعارة للشكل دون المضمون، وتجديد للصورة دون الفصوى... والاستعارة اللغوية على هذا النحو ليست أثراً أو تأثيراً لأن الألفاظ مشاع بين الجميع^(٣٣).

وهذا التوظيف اللغوي لفرضية «التشكل الكاذب»، التي هي في جوهرها معرفية، يأخذ في نص آخر، بالإضافة إلى البعد الدفاعي، بعداً هجومياً. جامعاً - كما في مفارقة الحجر الذي يصيب مصفويين - بين تكبير الذات وتوسيع الآخر. ففي معرض المفاضلة المكروهة بين الأديان^(٣٤)، وفي إشارة لا تخفي غرضها إلى العلاقة بين الفلسفة اليونانية الرومانية والوثنية والديانة المسيحية الناشئة يقول صاحب مشروع «اليسار الإسلامي»: «إن الحضارة القديمة تغلبت على الدين الجديد وتغلغلت في مضمونه وأصبحت بديلاً عنه في حين أن الوحي الإسلامي استطاع تمثل نفس الفلسفة فيما بعد واحتواها وأخذها وسائل للتعبير دون أن يفقد جوهره ومضمونه. لقد شكلت الفلسفة القديمة الدين المسيحي تشكلاً حقيقياً في حين أنها شكلت الوحي الإسلامي تشكلاً كاذباً^(٣٥)».

وإن لفرضية «التشكل الكاذب» مكسباً ثالثاً بعد - فالفكرة التي لا يني حسن حنفي يديرها كالأسطوانة هي أن «حضارتنا الآن تمر بمرحلة تاريخية مشابهة للمرحلة الأولى^(٣٦)»، وأن «موقفنا الحضاري يواجه اليوم نفس الظروف» التي واجهت «موقفنا الحضاري الأول^(٣٧)»، وذلك من حيث أننا في لقاء مع حضارة معاصرة، هي الحضارة الغربية، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مفارقة هي الحضارة اليونانية^(٣٨). فالتقابل في الحالين هو بين «حضارة ناشئة وحضارة غازية^(٣٩)»، إذ كما «واجه تراثنا النashء التراث اليوناني الوافد» قبل اثني عشر قرناً، كذلك فإننا ومنذ أوائل القرن الماضي في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي^(٤٠) الوافد علينا بدوره ومن حضارة غازية تدعي العالمية^(٤١). والتشابه بين الموقفين لا يقف عند هذا الحد، بل يتعدى ذاته إلى التطابق؛ فنحن في الواقع - وكما سبق لنا أن رأينا - إزاء ظاهرة واحدة تتكرر مرتين، إذ كما تم الالتقاء الأول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري، تم اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداء من القرن الثامن عشر بعد العملة الفرنسية على مصر حتى الآن^(٤٢). وأن تكون «الترجمة» عن حضارة غازية هي القاسم المشترك بين الموقفين، فهذا معناه أن ما يصدق على الموقف القديم - الذي حكمته ظاهرة التشكل الكاذب - يمكن أن يصدق بصورة شبه حرفية على الموقف الجديد. وبخلاف لما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، فإن يصدق بصورة شبه حرفية لا تؤدي دورها في خدمة الماضي وحده وتصفيته من «الأثر الخارجي»، بل تؤديه كذلك في خدمة الحاضر الذي تمس به الحاجة - وربما أكثر من الماضي - إلى التطهير. وبهذا فإن إعادة بناء الموقف القديم ترمي، في المقام الأول، إلى السيطرة على «الموقف الحالي». والغاية من معرفة العمليات الحضارية التي ظهرت في تراثنا القديم في محاولته تمثل الحضارات المجاورة هي إعادة الكرة مرة ثانية مع الحضارات المجاورة وعلى رأسها الحضارة الغربية وتمثيلها وطبها داخل حضارتنا

الناشئة^(١٣١). بهذا المعنى يصبح القول بأن «التشكل الكاذب» هو بمثابة أولية دفاع ضد المصير الذي يفرضه الموقف الحضاري الراهن الذي هو إلى حد بعيد موقف لامسيطر عليه؛ أولية دفاع من شأنها تهدئة عقدة «اللاهت الحضاري» والفجوة الأخذة بالاتساع باستسار، وخوف الموت بد الصدمة، أو بالأحرى بد التهمة الحضارية» تحت اكواب «النصير المترجمة»^(١٣٢). ولكن كما في معظم المواقف العصائية فإن أولية الدفاع تقوم هنا على مفالطة، أو على «مسكوت عنه» كما يحلو للبنويين أن يقولوا. فإذا صبح أن «الحاضر يكشف عن الماضي، والماضي يعود حياً في الحاضر» من خلال «إعادة بناء الموقف»^(١٣٣)، إلا أنه لا يصح إطلاقاً إقامة علاقة مساواة بين الموقفين، القديم والجديد، والقول «إننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين». إذ ليس صحيحاً أولاً أن عصر الترجمة الثاني يكرر عصر الترجمة الأولى. فعل الرغم من وجود عنصر مشترك هو «الترجمة» فإن العصر الحاضر لا يحتمل المقارنة مع العصر القديم لأننا اليوم في موقع «التبعية» بينما كنا بالأمس في موقع «الريادة» حسب التعبير المفضل عند حسن حنفي. وليس صحيحاً ثانياً أن التقابل في الحالين هو بين «حضارة ناشئة وحضارة غازية». فالمحضارة العربية الإسلامية عندما فتحت حدودها أمام الفلسفة اليونانية كانت في أوج نضجها ولم تكن «ناشئة». كما أن المادة الفلسفية اليونانية لم تكن آتية من حضارة «غازية»، بل من ثقافة أبدية، متخلقة عن حضارة منقرضة، ولم يبق لها من أشكال الوجود سوى المخطوطات وبعض مراكز التعليم المهاجرة. وهذه الثقافة، المستمرة على كفاف بعد فناء الحضارة التي أنتجتها، غير قابلة بحال من الأحوال للمقارنة مع الحضارة الغربية الحديثة التي اجتاحت ما لم يتمكن أعظم فاتح في التاريخ - الاسكندر المقدوني - من اجتراحه، وهو اتخاذ العالم بأسره مسرحاً لفنوها، واندفاعها إلى غزو الفضاء بعد انتهائها من غزو الأرض.

ولكن فرضية التشكل الكاذب لا تفيد فقط في بث خرب كاذب من الطمأنينة ومن تهدئة للحصر بما تبث في الذات المحصورة من اعتقاد بالقدرة على السيطرة على الموقف الحالي من خلال مساائلة بالموقف القديم، بل كذلك في دفع «شبهة التأثير الخارجي» الذي هو، بالإضافة إلى اللاشعور، معادل التاثيت أو الخضاء كما سنرى. فكما تشكلت الفلسفة العربية الإسلامية بالفلسفة اليونانية تشكل كاذباً، فأخذت عنها الفاظ «العقل الفعال» و«المحرك الأول» و«واجب الوجود» والصورة المفارقة، بدون أن يكون في الإمكان القول إنها وقعت تحت تأثير التراث اليوناني، كذلك فنن الثقافة العربية الحديثة تستطيع أن تعرف على سعة من معين «ثقافة العصر وهي الثقافة الأوروبية» وأن تأخذ منها «الفاظ التقدم والإنسان والزمان والفعل والجماهيم والسلوك والصراع والطبقة والتاريخ والتحرر والشعب» بدون أن يتعدى هذا التأثير «الاستعارة اللفظية»^(١٣٤). فهولن يكون اليوم، مثله بالأمس، سوى تشكل «كاذب».

وأضح إذن أن فرضية «التشكل الكاذب» استتالة لا غنى عنها للتطهيرية الحضارية. فهي أداة للتصفية الدائمة، لا تتعقب أثر الآخر إلا لتمحوه، ولا تضعه بين قوسين إلا لتحذفه. والصراع مع هذا الآخر قد يكون في مقدمته صراعاً على الملك، ولكنه في نتائجه صراع على الكينونة. فكان النمط الوحيد لامتلاك الآخر هو تدمير. وقد يكون الملك أو عدمه جزئياً، ولكن التدمير لا يمكن إلا أن يكون كلياً.

المكافئ القبتناسلي للتطهيرية الحضارية

هذا الشكل التدميري من الامتلاك - وهنا تعود المعطيات السيكلوجية إلى فرض نفسها - يجد نموذجه الأولي في الغريزة الاستحوادية الطفلية. فالطفل هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يخيّل إليه أنه يمتلك شي الأم بافتراسه أو أنه يستحوذ على الدمية بتطعيمها. وليس من الصعب أن نعرف التطهيرية الحضارية - ولانتمتها فرضية التشكل الكاذب - بأنها موقف طفلي من العالم. فالغريزة التي تصدر عنها هي الغريزة الاستحوادية بتأويلها الطفلي. فهي لا تقيم علاقة مع الموضوع إلا لتنتفي. «ذلك أن الاستحواد على شيء ما يتطلب الاعتراف به على أنه غير الذات؛ ولكن حالما يتم الاستحواد عليه يدخل هذا الشيء في ممتلكات الذات. فهي إذن تتضمن العلاقة مع الموضوع وتنتفيها في أن معاً»^(١٣٥).

هذا التدوير لغير الذات في ممتلكات الذات يجعل الغريزة الاستحواذية الطفلية أحق بأن توصف بأنها غريزة امتصاصية ، أو حتى ابتلاعية. فاللوضوع أو الآخر لا وجود له إلا برسم الابتلاع من قبل الذات أو الأنا. وحسن حنفي لا يتردد في استخدام التعبير. فعنده أن ما حدث من نقل ابن رشد وغيره من المفكرين العرب والمسلمين إلى الغرب، لم يكن إلا نوعاً من ابتلاع الشرق للغرب^(٣٧). وصحيح أن حسن حنفي يحاول التخفيف من وقع الكلمة، أو بالأحرى من عريها، بإضافته أن هذا الابتلاع لم يكن نتيجة غزو عسكري... ولكنه نتيجة لانتشار حضاري طبيعي، ولكنه يصر بالمقابل على أن «الابتلاع، لا «التفاعل» هو قانون العمليات الحضارية لأنه لا مناص من أن تكون هناك والأنوثة، بين طرفين موجب وسالب. ولا يندر أيضاً أن توصف بعض العمليات الحضارية المقترنة بالعنف بأنها فتوحات ، وفي مثل هذه الحال لا يندر أن توصف بعض القارات أو الأراضي المفتوحة بأنها عذراء أو بكر. بل ولا يندر، في بعض الحالات الهمجية ، أن يمارس الشعب الفاتح بحق الشعب المغتوح عمليات خضاع جماعية . والواقع أن عملية التأثير والتأثر بين الحضارات قابلة لأن تقرأ، من قبل اللاشعور الفردي والجمعي على حد سواء، على أنها فعل جماعية. ولكن في حضارة مسيطرة وحضارة تابعة^(٣٨).

نحن إذن هنا أمام حالة موصوفة من حالات الهوية السلبية، أو ما يسميه هيجل التكوين السلبي للذات تأسيساً على نفي الآخر. ويدعي أنه عندما يكون وجود الآخر مستشعراً على أنه انتقاص لكيونة الذات، وملكه على أنه استلاب لها، فإن كل إمكانية لقيام علاقة تبادلية بينهما تنعدم. ذلك أن التبادل، أو التفاعل، لا يمكن أن يقوم إلا انطلاقاً مما تصح سمعته بوجدلية النقص والفيض. إذ «كلما زادت الذات تفرداً وارتكزت ذاتها على أنها مغايرة للآخرين، ازداد وعيها بافتقارها إلى شيء ما يملكه الآخرون»^(٣٩). وبعبارة أخرى، إن التبادل - وهنا التفاعل الحضاري - يقوم فقط متى ما كوّنت الذات ذاتها على أنها فيض يحتاجه الآخر ونقص يحتاج إليه الآخر، ومتى ما كوّنت الآخر على منوال تكوين ذاتها، أي باعتباره فيضاً يحتاجه ونقصاً يحتاجها. وهذا على العكس تماماً من الرؤية الطفلية اللاتبادلية للعالم التي لا تعي فيض الآخر إلا على أنه نقص لها، ولا ترى من سبيل إلى زيادة ممتلكات الذات إلا بتجريد الآخر من ملكه .

ومن وجهة النظر السيكولوجية التي نحن بصددتها الآن، تقدم الحياة الحبية للإنسان النموذج الأكثر طبيعية والأكثر اكتمالاً للعلاقة التبادلية. فالحياة الحبية للإنسان الراشد، أو الجنسية التناسلية على حد تعبير فرانكو فورناري، تفترض، أول ما تفترض، «تواجداً متوافقاً ومتبادلاً للسلائص والناقص»^(٤٠). ذلك أن جدلية الفيض والنقص هي المفهوم الأساسي للهوية الجنسية، سواء أكانت مذكرة أم مؤنثة. فهذه الهوية الجنسية تفترض الاعتراف بكون الذات مألقة لعضو تناسلي من جنس محدد، ومحصومة في الوقت نفسه من الجنس الآخر^(٤١). ومن ثم فإن الجدل الذي يجمع بين الهويتين في العلاقة التبادلية جدل رباعي الحدود، أوثنائي مزدوج: «إن الهويتين، الذكورية والمؤنثة، إذ تضمان نفسيهما على أنهما وفرتان للذات تضمان أيضاً نفسيهما على أنهما فاقتان بالإضافة إلى فوائض غير الذات»^(٤٢). وبما أن الذات التناسلية تتعرف نفسها في الملك والحرمان معاً، في امتلاكها لعضو تناسلي وافتقادها للعضو الآخر، فهي بالتعريف ذات جزئية. وبهذا المعنى فحسب تكون نظرية أفلاطون عن انشقاق الكائن الكلي صحيحة: فمن هذا الانشقاق تتولد ذات جزئية هي بحاجة إلى ذات جزئية أخرى. ومن هنا حتمية الانفتاح على الآخر والتبادل .

ولكن الشكل الراشدي، أو التناسلي، ليس هو الشكل الوحيد للحياة الحبية عند الإنسان. فهناك أيضاً الجنسية الطفلية، أو اللاتناسلية. والحال أن «نفي الحاجة إلى موضوع آخر غير الذات هو السمة المميزة لكل الجنسية الطفلية، من حيث هي جنسية استثنائية متمركزة حول التخيلات أكثر منها حول موضوعات واقعية»^(٤٣). وقد كنا رأينا أن التخيليين الأكثر مركزية في الجنسية الطفلية هما تخيل العضو التناسلي الواحد الوحيد وتخيل الوالد الواحد الوحيد اللذان هما لوهم كلية القدرة بمثابة للحمه والسدى. والأسطورة المناظرة لوهم كلية القدرة هي أسطورة الكائن الكلي المكتفي بذاته والذي يعيش كل

ما هو ليس إياه على أنه استلاب لوجوده. وبخلاف العضو التناسلي الجزئي، المذكور أو المؤنث، الذي يؤسس العلاقة التبادلية بحكم أن فيضيه ونقصه ما هما بكذلك إلا بالإضافة إلى فيض ونقص العضو التناسلي الجزئي المخاطر، فإن العضو القبتناسلي الكلي، الذي هو موضوع تنازع لا تبادل، يقيم مع العالم علاقة من نمط نرجسي مطلق محورها الامتلاك التام، «إن القبتناسلية، الواقعة تحت هيمنة الميل إلى تملك الأشياء الجديدة والميل إلى اقتناذ الأشياء السبية، تقف خارج دائرة التبادل، وذلك بقدر ما يكون الأنا القبتناسلي نفسه من خلال تملك كل شيء جيد وبقدر ما يكون الآخر كوجوده يحتوي في ذاته على الشيء السيء المتعوط، في إطار علاقة تقابل ضدي مناقضة لعلاقة التقابل التناظري التي تميز الأنا في العلاقة التبادلية التناسلية»^(١٧).

وبقدر ما تؤول التناسلية الراشدية لقيام نمط واقعي وموضوعي من العلاقات مع العالم الخارجي وموضوعاته - ومن هنا تضامنها الذي سلفت الإشارة إليه مع نمو الملكات المنطقية - فإن القبتناسلية الطفلية، التي تتعاطى مع تخيلات وأوهام (صورة الكائن الكلي، صورة العضو التناسلي الواحد الكلي، الخ)، تنزع على العكس إلى إقامة نمط رمزي في التعامل مع العالم الخارجي. فهذا العالم يتجدر من صلابته الواقعية، الموضوعية، ليتحول بدوره إلى مادة هلامية قابلة للتشكل بشكل التخيلات والأوهام الناشطة على مسرح الذات النرجسية. وبعبارة أخرى، إن العالم يكف عن أن يكون عالم موضوعات ليصير عالم رموز. وهذه الرموز جنسية بالضرورة أو وثيقة الصلة على أي حال بالتصور الجنسي للعالم. أية ذلك أن الجنسية القبتناسلية نهمة، كتب عليها ألا تعرف الشبع أبداً. إذ أن المادة التي تتغذى بها - الأوهام - هي بذاتها مؤودة للجوع. فهل يطغى السراب العطش أم يزيده اعتماداً؟

ومن منظور الرمزية الجنسية تقدم العلاقات بين الحضارات حقلاً فائق الخصوبة للترميز. فالتلاقي بين حضارتين غالباً ما يوصف بأنه تلاقح، والتلاقح غالباً ما يوصف بأنه خصب أو عقيم، وغالباً ما يجمع، كما في الإيديولوجيا السائدة عن الذكورة الحالة التي نحن بصدها فإن قراءة هذا الفعل أصح بأن توصف بأنها قبتناسلية منها بأنها تناسلية. فليس ما بين الحضارات - وهنا الشرق والغرب - تقاع، أي علاقة تبادلية، بل امتلاك واستلاب، أي علاقة استحواذية. فالطرفان في هذه العلاقة ليسا شريكين يؤسس كل منهما ذاته على أنه هلاقة ووفرة معاً، نقص وفيض معاً... نقص يتأمل ذاته في فيض الآخر وفيض يتأمل ذاته في نقص الآخر^(١٨)، بل هما بالآخرى عدوآن يعتقد كل منهما أن تأثيره بالآخر خسارة له وتأثيره في الآخر كسب له، وأن فعله في الآخر تأكيد لذكوريته المطلقة، أي لامتلاكه العضو الفالوسي الكلي الجنس، وأن انفعاله بالآخر إشهار لصرمانه من هذا العضو السحري، وعلامة دامغة بالتالي على تأنيته وخصائه. ومن هنا ترتجح علاقة التأثير والتأثر تحت وطأة ازدواجية وجدانية بالغة التوتر: فمن يحتل موقعه في القطب المؤثر يكن كمن يرتفع في النعيم، ومن يحتل موقعه في القطب المتأثر يكن كمن يقبع في الجحيم، «إن الذات القبتناسلية تكون ذاتها على أنها تسلسل دائري لامتناه مطلق ينقلب إلى استلاب مطلق، في شبه دائرة يتعاقب فيها النعيم والجحيم الخياليان بلا انقطاع». أما التكوين التناسلي فلا يحتاج بالمقابل إلى جحيم أو نعيم، لأنهما كيانان خياليان. فمن خلال التناسلية تعرف الذات كيف تقبل نقص شيء ما بدون أن تشعر أنها مأخوذة في استلاب الجحيم، وتعرف في الوقت نفسه أنها تملك شيئاً ما بدون أن تعتمد من جراء ذلك أنها تملك النعيم»^(١٩).

إن التصور الجنسي الطفلي الذي يفاي في تقييم العضو التناسلي المذكور ويهون من قيمة العضو التناسلي المؤنث، إذ لا يملك أن يتصور تبادلاً بين الذكورة - المترجمة إلى كلية قدرة - وبين الأنوثة - المترجمة إلى عجز وعتة - لا يملك كذلك، عندما يدرج الأنثروبولوجيا الحضارية في مدونة رموزه، أن يتصور تفاعلاً أو تكاملاً بين الحضارات. فالحوار الوحيد الذي في مستطاعه أن يتخيله للحضارات هو حوار السيد والعبد: «حضارة مسيطرة وحضارة تابعة»، «المعلم الأبدى والتلميذ الأبدى»، «ابن رشد هو الرائد وأرسطو هو الذي يتبع»، «الفارابي هو الأصل وأرسطو هو الفرع»، الخ . ويبقى السؤال: إذا كان جدل السيد والعبد هو جدل العلاقة الاستحواذية، أي جدل العلاقة القائمة

على أنوية مطلقة لا تصون الحياة إلا عبر تدميرها، ولا تعترف بالأخر إلا بهدف استحقاقها بممتلكاتها، ولا ترمم طاقاتها على الحياة إلا من خلال الاستمداج الهدمي لطاقات الحياة عند هذا الآخر، فمن هو المسؤول عن إنتاج وإعادة إنتاج هذه العلاقة؟ أهو السيد أم العبد؟

إن السؤال يحد ذاته قد يبدو خارجاً عن موضوعنا، كما أن إشكاليته تبدو وكأنها تسلم بأمر واقع يناقض تعريف الإنسان بالذات من حيث هو طاقة حرة، ولكن الإجابة عن السؤال تبقى ضرورية لأن الأنثروبولوجيا الحضارية ليست علماً وصفيّاً خالصاً، بل هي أيضاً - أو يجب أن تكون - علماً غائياً. ناهيك عن أننا لسنا هنا بصدد حالة فردية، بل أمام نمط سيكولوجي معمم ورد فعل جماعي يمكن استقراؤه لا في الحالة العربية وحدها، بل كذلك، وفي أرجح الظن، من خلال علاقة الحضارة الغربية بجميع الحضارات والثقافات المخارجة لها. أية ذلك أن الحضارة الغربية، التي ما صارت عالمية من خلال التفاعل مع الحضارات والثقافات المخارجة لها بل من خلال استحقاقها بها، والتي ما وحدت العالم إلا من خلال تقسيمه إلى مقربولات ومستعمرات بالأمس، وإلى مراكز وأطراف اليوم، أنتجت وما زالت تعيد إنتاج علاقات تلاقح حضاري أصح بأن توصف بأنها استحوادية تضادية منها بأنها تفاعلية تبادلية. فحينما مرت عجلة هذه الحضارة - وهي لم تترك مكاناً لم تمر به - تترك شعوراً بأن «العلاقات بين الثقافات أحادية الطرف، بالضرورة: «الأولى» معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوروبية، والثانية مستقبلية مجدبة فارغة خاوية وهي الثقافة غير الأوروبية»^(١١٦). وإذا أخذنا بعين الاعتبار ملاحظة فرويد القائلة إن العقدة الأكثر تواتراً التي صادفها في ممارسته التحليلية النفسية هي عقدة الخوف لدى الذكور من التأنث، فلنا أن نفهم لماذا يأخذ الدفاع ضد هذه العقدة شكل قلب للإشكالية الثقافية: فالخوف من الداخل والاستقبال من الخارج وفق النمط المؤنث المستوهم كان قدر الحضارة الغربية المنسوجة كل ماهيتها من الأثر الخارجي - ولا سيما العربي الإسلامي - بينما قامت الحضارة العربية الإسلامية على مبدأ ذكوري خالص، غير منسوج بلوناً الأنوثة، لأنها كانت في جوهرها «مرسلة» ولم تكن إلا عرساً «مستقبلية». وإذا كانت الآية قد انعكست بالنسبة إلى الثقافة العربية الحديثة، فهذا محض ظاهر خادع: فهي لم تتشكل بالحضارة الغربية إلا تشكلاً كاذباً، وحتى ما استقبلته بوساطة هذا التشكل الكاذب لم يكن على العموم إلا «إرسالية» سبق صدورها عنها، وهو لا يتم عن لحظة تأنثية بقدر ما ينبىء بدورة حضارية جديدة وفق إيقاع فالوسي (نهضة بعد سقوط). وعلى كل حال، إن التأثير الغربي، حتى في حال التسليم بوقوعه، مخفوض القيمة والفاعلية سلفاً، مثله مثل كل ما هو مؤنث، لأن «الثراث الغربي يمكن اعتباره، على ما يقول القدماء، من علوم الوسائل، لا من علوم الغايات»^(١١٧).

لكن هذا القلب للإشكالية الحضارية، مهما أفلح في إنكار الواقع أو تنكيره، لا يفلح في إخفاء الأصل النفسي الذي يصدر عنه: فهو محض تعبير عن تفعيل عقدة الخصاء ونتيجة له. فإذا كانت «عقدة الخصاء» تتغلغل في كل مرة يحيا فيها الفرد، أذكرأ كان أم أنثى، تجربة من تجارب «عدم الملك»^(١١٨)، فلا غرو أن تكون الحضارة الغربية مصدر تفعيل دائم لعقدة عدم الملك الأولى التي هي عقدة الخصاء، ما دامت قد نصبت نفسها بمصدر كل علم، وما سواها من حضارات تعيش عليها، وتنتظر منها النظريات والمذاهب، خالقة بهذا الموقف «انحراف الحضارات غير الأوروبية كلها، وانسارها عن واقعها، وبتروها من جذورها، والارتباط بالحضارة الأوروبية والدخول في فلكها»، مما جعل «بلغا هيجل... كل حضارة مغترية، خارج نفسها، مرتبطة بشيء خارج عنها»^(١١٩). علماً بأن جبرية الحضارة الغربية في الحالة العربية الإسلامية مضاعفة، فمع أنها «بنّت» الحضارة العربية الإسلامية فإنها استخدمت سلاحها - وهو بالطبع سلاح مستعار نسبته إلى الأصالة كنسبة العضو المزدرع - أي كنسبة العضو الاصطناعي إلى الفالوس الحقيقي - أول ما استخدمته في طعن من أعارها إياه: «الأمّة الأم... الأمّة الإسلامية... قدمت له [للغرب] العلم والحضارة أثناء الحروب الصليبية وبعدها، فقابلها بعد ذلك بالغزو والاحتلال والسيطرة. علمتهم الأمّة الإسلامية الرماية، فلما اشتدت سواعدهم رموها»^(١٢٠).

ومرة أخرى تفرض الموازنة مع معطيات علم النفس نفسها. «إن تضيق الإنسان معناه الانتقال من

العلاقة الاستحوادية والجامعة التدميرية القبتناسلية إلى المرحلة التناسلية باعتبارها غريزة جنسية مرتبطة بعلاقة تبادلية. وهذه سيورة لا تتم إلا إذا تم إشباع الغريزة الاستحوادية إشباعاً كافياً بفضل اكتمال عملية النمو. والحال أن سلوك الحضارة الغربية، الذي يتخذ هو الآخر شكلاً استحوادياً مسرفاً، يخلق موقفاً لا يساعد الحضارات والثقافات غير الغربية على تجاوز أزمة نموها أو على لام شفتي الجرح الأنثروبولوجي. فبالأمس كانت الحضارة الغربية مصدر آلام مادية ومعنوية تند عن الوصف بالنسبة إلى بقية العالم الذي تحول إلى مستعمرة لها. واليوم ما يزال المنطق الحديدي لهذه النزعة الاستنزافية، التي من شأنها أن تعيد إلى ما لا نهاية إنتاج إشكالية المراكز / الأطراف، ساري المفعول وإن يكن تلبس شكلاً اقتصادياً أكثر عقلانية وأكثر إخفاء لعلاقة العنف العاري التي حكمت إشكالية المتروبولات / المستعمرات. ناهيك عن أن هذه الانانية الاقتصادية^(١٠١) غالباً ما تقتزن بزعة استعملانية تصل إلى حد العنصرية السافرة أحياناً وتحجب أحياناً أخرى خلف خطاب علموي. ويدون أن ندخل في مزيد من التفاصيل ليس هنا سياق نستطيع أن نخلص إلى الاستنتاج بأن الحضارة الغربية، الموسومة هي الأخرى - وربما أكثر من كل حضارة أخرى - بمهيم الغريزة الاستحوادية، تخلق بالنسبة إلى الحضارات والثقافات المخايرة لها والمنجرفة في فلكها موقفاً لا يساعد شرائحها المثقفة على تجاوز ردود الفعل الطفلية، وحتى العصبانية، التي ما تزال تميز أطروحاتها المكروية، الخُطامية والمنقطعة الصلة بواقع الأشياء، في مجال فلسفة الحضارة والتلاقي بين الثقافات. والحال أنه كما أن «العزوف عن كلية القدرة والاتجاه نحو طريق الواقع يفترض حدثاً واقعياً مخارجاً للطفل» يمثل بدتكوين الأسرة باعتبارها مجال ثقة ويحتلبي الوالدين الفعلية لعاجات الطفل بما ييسر نموه البدني والثقافي^(١٠٢)، كذلك فإن الانتقال من الأطروحات الهذائية الطفلية التي تعتبر فلسفة الحضارة مجرد مجال للتنازع والاستئثار إلى أطروحات واقعية راشدة تتأول تلاقي الثقافات على أنه عملية تفاعل متبادلة يفترض بدوره «حدثاً واقعياً مخارجاً» يمثل بدتكوين أسرة للبشرية جمعاء تعيد تأسيس «حوار الحضارات» من منطلق الشراكة والتكامل وينهي بين الثقافات المتلافية مجال ثقة ييسر لها عبور «الهوة» الحضارية، واستكمال عوامل نموها، والانعتاق من أسر الترميز الجنسي بتثبيتاته الطفلية المانعة للنمو. وبديهي أن المبادرة في هذا المجال تعود إلى الحضارة الغربية لأنها هي التي حفرت تلك «الهوة» لأنها هي وحدها التي تملك في المرحلة الراهنة القدرة المادية، التقنية والمعرفية، لد الجسور فوقها ولوصل ما انقطع في جغرافية العالم وتاريخه .

- (١) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٣.
- (٢) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ١٥٣. وسنلاحظ بالمناسبة أن أوروبا خرجت فعلاً من مركز الثقل العالمي لصالح الجبار الأميركي. ولكن المنطق الانتقالي، المتجه في الزمن والمجهّد له، لا يستطيع أن يقرأ تحولات التاريخ. هذا فضلاً عن أن مخرجه أوروبا تم على يد «آخره».
- (٣) في : الوحدة، العدد ٦، ص ١٣٥.
- (٤) في : اليسار الإسلامي (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٢١.
- (٥) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤١. وبالمنااسبة، لقد حرصنا دوماً على تماني الإشراف والفرو والتصرف في تطبيق المنهج الذي التزمناه. ولكن لنا أن نلاحظ أن من الانجازات الأكيدة لهذا المنهج كسوفه في مجال تأويل الدلالات اللاشعورية للرموز واللغة الرمزية. وإجمالاً أن «الإضمار»، كما هو معروف في أدبيات التحليل النفسي، هو رمز لاسوي بامتياز. ومن هذا المنظور نفسه يمكن أن يُفهم «التحجيم» - أي «الرد» إلى الحدود الطبيعية - على أنه فعل خصاء مضاد أو أولية دفاع ضد مصدر التأنيث والخصاء الذي يتمثل بالانتشار أو التعلق الفلوسي للآخر.
- (٦) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٩١.
- (٧) انظر لاحقاً نقده للأشعرية مثلاً.
- (٨) في : اليسار الإسلامي، ص ٣٤ - ٣٧.
- (٩) لمستحضر في أماننا، ولو في اتجاه مضاد، نظرية بيير بورديو في وظيفة الثقافة من حيث هي «رسمال رمزي».
- (١٠) علماً بأن التأويل وإعادة التأويل فن حصلي بامتياز.
- (١١) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٢.
- (١٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٤٠٧ - ٤١٧.
- (١٣) المصدر نفسه ص ٤٠٣.
- (١٤) الموضع نفسه.
- (١٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢: الإنسان الكامل (التوحيد)، ص ٦٠٠.
- (١٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٤٠.
- (١٧) في : حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٠٧ - ٣٦٢.
- (١٨) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١١٩.
- (١٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٦١.
- (٢٠) الإشارة هنا إلى رسائلي بالفرنسية التي تقدم ذكرهما، وكذلك إلى رسالته الثالثة: مناهج التفسير، محاولة في علم أصول الفقه Les Méthodes D'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension (Le caire: organisation générale des imprimeries gouvernementales, 1965). بإقسامها الثلاثة من الشهور التاريخي والشهور الفكري والشهور الفعلي، علماً بأن تعريف الفينومينولوجيا عنده هو علم التجارب الشعورية.
- (٢١) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٥.
- (٢٢) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٨٩.
- (٢٣) في : اليسار الإسلامي، ص ٩٧.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠ و ٢٩.
- (٢٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٩٢.
- (٢٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٣١.
- (٢٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٧.
- (٢٩) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٣١.
- (٣٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٣٢.
- (٣١) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٩.

المختفون العرب والثرات

- (٢٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٧.
- (٢٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٩.
- (٢٤) الموضع نفسه، وبطبيعة الحال، وصلاً دوماً بقانون القلب إلى الضد من قبيل التعويض، فإن مؤلفنا لن يتردد في تصويره أخرى، وإنطلاقاً دوماً من تأليه العقل، في قلب هجائه إلى مديح وإلى القول: «الإسلام دين العقل، وذلك بنص القرآن الكريم (ذكر العقل في القرآن ٤٩ مرة) والحديث ويجمع الأمة وراي الملاء. وقد قامت الحضارة الإسلامية كلها على العقل .. حتى أصبح الفيلسوف مرادفاً للمسلم، والإسلام مرادفاً للفلسفة» (دراسات فلسفية، ص ١٩٩ - ٢٠٠).
- (٢٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٩.
- (٢٦) حنفي، المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
- (٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.
- (٢٨) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ٦١.
- (٢٩) انظر بهذا الصدد أعمال سمير أمين الأخوة التي تعيد، على العكس، دمج الثقافة اليونانية بالجناح الشرقي والجنوبي للبحر الأبيض المتوسط.
- (٤٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٠.
- (٤١) المصدر نفسه، ص ٨٠.
- (٤٢) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٠٩.
- (٤٣) لنا عودة إلى هذا «الأخذ اللغوي».
- (٤٤) وكان الاتجاه الصوري بعد ذات النظرية الاستقرائية بعد ذاتها لا يدين بأي دين لأفلوطين.
- (٤٥) هذا هذا الإسقاط والمراكمة على ابن رشد وتحويله إلى مفكر ذي نزعة جماعية، فإن تخرجه حسن حنفي ليقول ابن رشد يخلو نفس الكلية لا يخلج في حجب الحقيقة العديدة التي تقول إن مفهوم النفس الكلية كان فعلاً مفهوماً يونانياً ولم يكن قط مفهوماً إسلامياً، وإسوف يقر حسن حنفي في نص لاحق بأن مفهوم خلود العقل الفعال والنفس الكلية وثلثة البيئات العربية «من الحضارات المجاورة»، وبأن الإسلام ساق على العكس «البراهين العقلية والحسية لإثبات خلود النفس الفردية» (التراث والتجديد، ص ١١٩).
- (٤٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٨.
- (٤٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٢٣.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
- (٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
- (٥٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥. ولذا أن نلاحظ هنا أنه إذا كانت البحوث الاستثنائية الحديثة قد أثبتت فعلاً ارتباط المنطق باللغة، فإن هذا الارتباط لا يلغي - بالمقابل - الاستقلال الذاتي للمنطق عن اللغة. وإذا فإن القول بأن المنطق الأرسطي مرتبط باللغة اليونانية لا يعود صحيحاً كل الصحة عندما يقال إنه مرتبط بها تشاماً. أضف إلى ذلك أن المقدمة التي بنى عليها حسن حنفي محاكمته - ارتباط المنطق باللغة - كانت تقتضي منه أن يتكلم من منطق عربي، لا من منطق إسلامي. فقله - ونظراً لارتباط اللغة بالمنطق تظهر بعض جوانب المنطق الإسلامي في الاستدلال عند ابن رشد» (الموضع نفسه) غير مستقيم منطقياً، لأن الإسلام دين وليس لغة.
- (٥٦) فيلوسوفياً باليونانية: حب الحكمة.
- (٥٧) تمتد هذه المحاكمة - ونحن لا نتردد في استعمال هذا الوصف - ١٩ صفحة من أصل ٥٢ صفحة.
- (٥٨) لا شك أن الإسلام دين عابر للوقية، ولكنه ليس ناعياً لها. أفليس القرآن هو القائل: «يجعلناكم شعوباً وإبائيل لتعارفوا»؟
- (٥٩) من الحق أن الحضارة العربية الإسلامية قامت على أساس ديني، ولكنها لم تلغ، وما كان لها أن تلغي التمايزات القومية واللغوية، ولا كيف كان لحسن حنفي نفسه أن يتحدث في الموضع نفسه عن «قيام الدولة الأموية على الجنس»

- العربي، والدولة العباسية على التوالي من الفرس، والدولة العثمانية على الترتيب؟ (دراسات إسلامية، ص ٢١٥).
- (٦١) خط بين اللغة الفطرية واللغة المكتسبة. فإن يتعلم الفارسية شيء وأن يتعلم اليونانية أو الهندية شيء آخر، مثله في ذلك تماماً مثل العربي الذي يتعلم الفارسية أو اليونانية.
- (٦٢) إذا صح ذلك - وعندما أنه صحيح - فكيف أجاز حسن حنفي لنفسه أن يقرأ التاريخ العلائقي للحضارة العربية الإسلامية على أنه تاريخ انقلاق؟.
- (٦٣) لتو كان ارتباط المنطق باللغة كافيًا لتكريس قيام منطق «إسلامي» في مواجهة المنطق اليوناني، وهذا على الرغم من أن المنطق، في مدّعاء على الأقل، تجريدي وعابر للغة ومن هذا المنظور أيضاً نحوه حسن حنفي بإقدام ابن رشد، في شرحه لكتاب دما بعد الطبيعة، لأرسطو، على حذف كل ما هو مرتبط باللغة اليونانية نظراً لارتباط الفكر باللغة ونظراً لاختلاف اللغة العربية عن اللغة اليونانية وبالتالي اختلاف الفكر الإسلامي عن الفكر اليوناني، حنفي، (دراسات إسلامية، ص ١٨٤). ولكن في النص الذي نحن بصدده الآن تتقلب الآية: فالارتباط بين الفكر واللغة مفكوك، واللغة مفكوة عن العمل، وهوية الفكر بالية على حالها سواء كتب المفكر بالعربية أو الفارسية أو التركية.
- (٦٤) المشكلة هنا مغلوطة، والسؤال الصحيح هو التالي: هل ينتمي التراث الإسلامي المكتوب بالفارسية إلى الحضارة العربية الإسلامية أم بالأحرى إلى الحضارة الفارسية الإسلامية؟ وكذلك للقباس في التراث الإسلامي المكتوب بالتركية أو الأفغانية أو الأردية.
- (٦٥) علماً بأن السهروردي نفسه يصرح بأن إحياء بعض هذا التراث هو مقصده وكان في الفرس أمّة يهدون بالحرق، وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق الأفاطون وعن قبله في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق، (تقلاً عن: دراسات إسلامية، ص ٢٢٢).
- (٦٥) في الوقت الذي ينبغي فيه حسن حنفي المصدر الفارسي للغة النوريزية الفصاوات التالية التي تنطق بالعكس المعنى: ويقول السهروردي: «والنار ذات النور شريفة لنوريتها، وهي التي اتلفتت الفرس على أنها طلسم أردبيشت، وهو نور قاهر فياض لها... ويقول السهروردي عن نور الأنوار: «وربما سماه بعض الفهلويين يمين» (وهو الملك). وكذلك في حديثه عن الأنوار: «والأنوار التي شاعدها هرمس والأفاطون، والأشياء الميوتية ينابيع النخلة، والورق التي أخبر عنها زرادشت، ووقع خلسة الملك الصديق كخسر إليها، فضاءها. وحكماء الفرس كلهم متفقين على هذا، حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من المكوت سموه خرداد، وما للأشجار سموه مرداد، وما للنار سموه أردبيشت، وهي الأنوار التي أشار إليها أبنائنا في غيره...» ويقول كذلك: «ويحصل من بعض الأنوار الشاعرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق - يعني جبرئيل عليه السلام - وهو الأب القريب من عظماء رؤساء المكوت القاصرة، ريان نجش، روح القدس، وأهب العلم والتأييد، محلي الحياة والفضيلة، على المزاج الأتم الإنساني، نور مجده، وهو النور المنصرف في الصياحي الأنسية. وهو النور المدبر الذي هو أسفهد الناسوت، وهو المنصرف إلى نفسه بالأنانية» (دراسات إسلامية، ص ٢١٨ - ٢١٩).
- (٦٦) لنستذكر بلا تعليق قول السهروردي نفسه: «وإدعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الإشراف أحيينا فيه الحكمة الحقيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر واندما اليونان يدورون عليها ويستخرجون منها حكمته، وهي الضميرة الأزائية» (تقلاً عن: حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٦).
- (٦٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٤ - ٢٢٥. ولتعرض رغماً عن كل شيء، أن السهروردي كان فصلاً مفكراً إسلامياً «خالصاً» نشأ في بيئة إسلامية خالصة، ووضع مشكلة إسلامية «خالصة» هي مشكلة وحدة المنهج. فهل وحّد السهروردي فعلاً المناهج الإسلامية؟ وهل تجسدت وحدة المناهج هذه في حكمة الإشراق؟ بل هل عرضت حكمة الإشراق أصلاً لمشكلة وحدة المناهج؟ هنا أيضاً ندع حسن حنفي يرد على حسن حنفي ويلفتد في الفتاوى كل دعاوى مقدماته: «ولكن ماذا عن حكمة الإشراق؟ هل استطاع السهروردي أن يحقق مشروعه وهو وحدة المنظر والذوق... أم ظل ثنائياً... الحقيقة أن السهروردي ظل كائن سنياً ثنائياً فهو منطقي من ناحية يعتمد على العقل والبرهان في تقديمه للمنطق الأرسطي... ثم هو إشرافي من ناحية أخرى يعطينا تصوراً للعالم كنز ودرجات العالم كدرجات من النور... ظلت الحكمة في جانب والإشراق في جانب آخر، أو ظل الفكر في الفكر، والوجود في الوجود، ولم يستطع إقامة الوحدة الحقيقية الباطنية بين المنطق والوجود. لم يعطنا السهروردي منطقاً إشرافياً... وكنا نرى أن نظم ما هو منطق الإشراق؟ وهل للإشراق منطق أساساً؟ وكيف يمكن عمل منطق للإشراق، والإشراق بشيئته لا يخضع لقواعد المنطق، بل هو أساساً معرفة كشفية تتدّ عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق... وفي الحقيقة إن الطابع النظري في حكمة الإشراق غالب على الطابع المنهجي، وإنها أقرب إلى الفلسفة منها إلى المنهج. فالمنهج له أصول وقواعده ومشاكله وتطبيقاته. ولكن حكمة الإشراق لم تعرض لمشكلة المنهج إلا في مقدمة المصنف التي يتحدث فيها السهروردي عن أسبقية الحدس على»

المثقفون العرب والتراث

- البرهان، وأولوية التجربة الروحية على عرضها الفكري... ويظل القسم الأعظم من فلسفة الإشراق، حتى في الجزء الأول من المنطق الإشراقي، نظرياً خالصاً» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٥٦ - ٢٥٨). واستكمالاً لبرنامج التناقضات هذه، فيتمتع أن تنسحب إلى أن حسن حنفي كالمعريف الإشراقي بأنه «منهج»، وأقام موازنة بين «المنهج الإشراقي والمنهج الفينومينولوجي»، وكذلك بين «المنطق الإشراقي والمنطق الترنسندنتالي»، متهماً المستشرقين بأنهم هم الذين يقللون من أهمية الجانب المنطقي في حكمة الإشراق ويركزون على الجانب الكوني، في حين أن الجانب المنطقي هو الذي يعرض لوحدة المنهج» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٤٠)
- (٦٨) في: اليسار الإسلامي (كانون الثاني / يناير ١٩٨١)، ص ٢٤. وفيما يتعلق بالعقل والحرية تحديدًا، يهاجمهما الاتجاهان الرئيسيان للوعي الأوروبي «المستوردين» بالترجمة عن الحضارة العربية الإسلامية، فمن الممكن أن نلاحظ من جهة أولى مع محمد أركون أن طفل عقل وود في القرآن تسعاً وأربعين مرة بدون أن يرد مرة واحدة لفظ العقل، (انظر محمد أركون، الفكر العربي، ط ٣، سلسلة ماذا علم؟ (باريس- المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٥)، ص ٦١ - ٦٢). العنوان بالفرنسية: *La Pensée Arabe* أما فيما يتعلق، من الجهة الثانية، بمفهوم «الحرية»، فلنا أن نلاحظ مع فرانز روزنتال أنه إذا كان العرب عرفوا لفظ «الحر» منذ جاهليتهم، فإن لفظ «الحرية» لم يظهر لديهم إلا متأخرًا، وابتداءً من القرن الرابع أو الخامس الهجري. ومعدلة التأثير والتأثر هنا تكاد أن تكون معاكسة تمامًا لما يذهب إليه حسن حنفي، إذ أن «العربية لم تعرف مصطلحاً يستخدم استقداً أعلى للتعبير عن كل ما يحمله مفهوم الحرية من سعة، حتى جاء التأثير الغربي في مطلع المصور الحديثة فأعطى معنى جديداً لكلمة الحرية القديمة» (انظر فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة من زيادة ورضوان السيد (بيروت- معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، ص ٢٤).
- (٦٩) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢
- (٧٠) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٥. من منظور محاولة مماثلة لبناء ما قد يصح وصفه بأنه «علم الاقتصاد الحضاري» على قاعدة من المصطلحات الماركسية الموجهة أو المعاد توليفها، يؤثر أنور عبد الملك أن يستخدم بدل «التراكم الحضاري»، أو بالتوازي معه بالأحرى، تعبير طائفي القيمة التاريخي.
- (٧١) ربما كان ينبغي المزيد من التخصيص والقول: «ما من شيء حسن فيها»، إذ لا أحد يساري في أن الحضارة الغربية أبدعت أشياء من عذباتها، ولكننا تعميماً في هذه الحالة هي كل الأشياء «فهر السبعة».
- (٧٢) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢
- (٧٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٠٠.
- (٧٤) في المسيحية لفظ يكون التناقض بين العقل والإيمان جوهرياً، أما في الإسلام فلا شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل، يناقض الإيمان. فإذا ما حدث تناقض بينهما في ذهن الفيلسوف فإنه يكون تناقضاً ظاهرياً محضاً (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٦).
- (٧٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٧.
- (٧٦) في الواقع، لدينا نص آخر يعطي في الخلط إلى حد تفريغ الاحاد على أنه إيمان، ولكن مع الإقرار هذه المرة بأن الإلحاد مقولة غريبة منطلقة الصلة جينيولوجياً بالتراث العربي الإسلامي. «إن مقولات الإلحاد والعلمانية التي نشأت في حضارات أخرى ورفضها تراثنا القديم وبعض الحركات الإسلامية الحديثة هي في صميمها التجديد الذي هو مضمون تراثنا القديم، بمعنى الاحاد في الحضارة الغربية يعني الإيمان في تراثنا القديم» (حنفي، التراث والتجديد، ص ٥٢).
- (٧٧) لسنج، في: تربية الجففس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت. دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١١١.
- (٧٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
- (٧٩) في: اليسار الإسلامي، ص ٤٧.
- (٨٠) لسنج، المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (٨١) المصدر نفسه، ص ١١١ - ١١٢.
- (٨٢) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٥.
- (٨٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٢ - ١٠٣. هذه النزعة الخلطية، التي تسعى الأشياء بغير أسمائها أو حتى بعكس أسمائها، فلا تتوبى من أن تمهد خيط أسانيد الرواية «تقد» للكتب المقدسة، تأخذ شكلاً قسماً عندما تصابي بين تفسير الكتب المقدسة ونقدها في النص التالي: «لم يحدث التنوير الإسلامي عن طريق الشك في صحة الكتاب، فالكتاب وثيقة صحيحة تاريخياً بمقاييس للنقد التاريخي، بل عن طريق مناهج التنقير» (لسنج، في: تربية الجنس البشري، ص ١١٢).

ص ١١٢) ولنتخيل كم كان علماء التنصير أو الحديث المسلمون سيّتمعونون بأه فبما لو وجد من يلقبهم في زمانهم بـ«معتقد الكتب المقدسة»، وعلى كل، وجرياً على مألوف عادته، فإن حسن حنفي هو نفسه أول من ينكر في نص لاحق أن يكون ضبط أسانيد الرواية نقداً، ولا حتى معرفة تاريخية. فإن التواتر يعطي أخباراً وأقوالاً وأفعالاً، ولكنه لا يعطي معرفة وتجليلاً لحواث التاريخ ودلالاتها وقوانينها لا تأتي المعرفة التاريخية من التاريخ، بل من قال يقول أي من شخص رواية، عن طريق السند. وما يأتي ليس فكرة جديدة أو قانوناً تم اكتشافه، بل قولاً مأثوراً معروفاً منقولاً حرفاً بحرف ولفظاً بلفظ (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٢). وفي فقرة تالية من النص نفسه يظل في نقد «نقد الرواية» إلى حد اتهامه بالشكالية والخارجية لأن الشعور التاريخي الذي صدر عنه «كان شعوراً شائلاً وليس مبدعاً، لا يصيغ قوانين حركة التاريخ بل ينقل الرواية من الآن إلى الذاكرة إلى اللسان، من السماع إلى الحفظ إلى الأداء»، نافيح أصلاً عن أن «مناهج الضبط والتحقيق من صدق الرواية لم تستطع مع الوضع وتحريف الصحيح» (المصدر نفسه، ص ٣٣٥). وفي نص آخر ينفي حتى صفة العلم عن مناهج «النقد التاريخي» عند القدماء لأنها لم تتشأ بدافع الضبط، بل بدافع الحرص على صحة النصوص». ومن ثم فهي دعوى أقرب إلى التقديس والاحترام وأقرب إلى الإيمان الديني منها إلى البحث الأكاديمي الصرف. فكتب الحديث مثل «البخاري» تقرأ عادة للتبرك وإدرة الأضطرار وجلب المنافع. وكتب التفسير مثل «الطبري» تحظى من الاحترام بقدر لا يسمح بالمناقشة والحوار. وكتب «الأم» للخفافعي أو «موطأ» للإمام مالك أو «مسند» الإمام ابن حنبل مواطنان للتصديق ومصادر للمعرفة، وسعة ابن هشام تعتمد بشخص النبي ولا يجوز المساس بها» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٥).

- (٨٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٢.
- (٨٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٥.
- (٨٦) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (٨٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٩.
- (٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٧-٩٨.
- (٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.
- (٩٠) الموضع نفسه.
- (٩١) المصدر نفسه، ص ١٠١.
- (٩٢) أي فكر أرسطو.
- (٩٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٦٢.
- (٩٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٠٧.
- (٩٥) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (٩٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٦٧.
- (٩٧) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (٩٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٧٥.
- (٩٩) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٥.
- (١٠٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٨٨.
- (١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.
- (١٠٢) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٣.
- (١٠٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥١.
- (١٠٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.
- (١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
- (١٠٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٢٦.
- (١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٩٤.
- (١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
- (١٠٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٠.
- (١١٠) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ١٥٦ - ١٦٠.
- (١١١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة «هينجلر» (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، الجزء الثاني، ص ١٢.

المفكرون العرب والتراث

- (١١٢) أوسفالة شينغلز، القول الغربي، رسم مورفولوجيا في التاريخ الكوني، العنوان بالفرنسية: Le declin de l'occident، غاليان (١٩٤٨)، الجزء الثاني، ص ١٧٣.
- (١١٣) الموضع نفسه.
- (١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
- (١١٥) مثلاً في حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٦، وفي: التراث والتجديد، ص ١٤٢.
- (١١٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٦.
- (١١٧) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٦١.
- (١١٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٢.
- (١١٩) بهذا المعنى لا بجانب حسن حنفي الحقيقة عندما يقول إنه منذ أن قرأ «الاصطلاح» لأول مرة وعرفه بالمصادفة وهو يصدق قراءة كتاب عبد الرحمن بدوي عن شينغلز وهو يستعمل اللفظ «دون تطبيق نظرية اشبنجلر أو غيره».
- (١٢٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٢ - ١٤٣.
- (١٢١) المصدر نفسه، ص ٨٠ - ٨١، وبالمطبع، يتلقى لصحن حنفي، هل عودنا به، أن يناقش نفسه بنفسه حتى في هذا المجال. أليس هو القائل في تعريف آخر لظاهرة التشكل الكلاسيكي: «هي ليست مجرد ظاهرة شكلية، إذ بالتخلي عن اللفظ القديم البالي الذي لم يعد قادراً على التعبير وباستعمال اللفظ الجديد تظهر معانٍ جديدة وأبعاد لم تكن معروفة» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٦)؟
- (١٢٢) سبق لصحن حنفي نفسه، كما رأينا، التأكيد بالمعاملات التي من هذا القبيل
- (١٢٣) في: الفيسلر الإسلامي، ص ٢٤. ولنا أن نلاحظ أن حديث حسن حنفي عن «الدين المسيحي والوحي، الإسلامي يدخل ضمن إطار المفاضلة إياها لأن لفظ «الوحي» لفظ ناطق بالثباتية ولوجوده لم يتأكله البطل وكثرة الاستعمال، بينما لفظ «الدين» باللقائل بلفظ تقليدي لا يؤدي وتقليته في الإيصال وقاصر عن أداء المعنى، ومثلل بهتاريخ طويل من المعاني الوافدة عليه» ويشير إلى التاريخ أكثر مما يشير إلى الوحي» (حنفي، التراث والتجديد، ص ٩٨).
- (١٢٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٤.
- (١٢٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٦.
- (١٢٦) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٢٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٢.
- (١٢٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٢.
- (١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٦.
- (١٣٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٦١.
- (١٣١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٥٨.
- (١٣٢) المصدر نفسه، ص ٩١.
- (١٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٥.
- (١٣٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٠.
- (١٣٥) فرانتز فورناري، الثقافة والجنس (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠)، ص ١٥.
- (١٣٦) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (١٣٧) لا ينبغي حسن حنفي نظرياً احتمال قيام ندية ومساواة بين الحضارات، ولكنه يضيف هنا أيضاً القول: «والن أن ذلك مجرد تعبير عن نوايا ساذجة، ولكنه أن يتم من الناحية العملية».
- (١٣٨) فورناري، الثقافة والجنس، ص ٣٠٦.
- (١٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.
- (١٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
- (١٤١) المصدر نفسه، ص ١٧.
- (١٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.
- (١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
- (١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.
- (١٤٥) الموضع نفسه.

- (١٤٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٨٠.
- (١٤٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٤.
- (١٤٨) فوزناري، الثقافة والجنس، ص ١٤٥.
- (١٤٩) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٤-١٥.
- (١٥٠) في. اليسار الإسلامي، ص ١٦٢.
- (١٥١) غالباً ما تبرز هذه الأناثية عقلانياً بتأسيسها على المحاسبة. ولكن المحاسبة، بصرامتها العقلانية الظاهرة، قد تخفي بعد ذاتها دوافع سيطرة واستحواذ من النمط الشرطي كما تصفه أدبيات التحليل النفسي، وبخاصة إذا كانت جزئية. وذلك هو في اعتقادنا، واقع المحاسبة الغربية إلى حد ما على الأقل. فلو كانت عقلانية وكلية حقاً لكان يفترض فيها أن تأخذ بعين الاعتبار في بنود ميزانيتها التاريخية، جملة ما تدين به الشعوب المستعمرة سابقاً من فائض قيمة جرى (ويجري) نهبه منها وكان له، بالنسبة إلى الغرب، دوره الأکید في اختصار مرحلة التراكم الإبتدائي. وكما جرى التعويض من قبل ألمانيا على اليهود الذين وقعوا، سلباً، ضحية الاضطهاد النازي، كذلك يمكننا تصور احتمال تعويض جماعي تدفعه البلدان المتقدمة للبلدان المتخلفة سداداً لذلك الدَّيْن التاريخي، وهذا بدون أن نتكلم عن «ديانة الملايين والملايين من الضحايا البشرية للاستعمار».
- (١٥٢) فوزناري، الثقافة والجنس، ص ١٦٤.

إن التخييل الذي يكمن وراء فكرة التطهيرية الحضارية - التي تتلبس هنا طابعاً وسواسياً تجوز معه قراءتها على أنها مجرد مكافئ على مستوى الثقافة لهاجس النظافة والاغتسال في التشكيلات الارتجاعية المعصابية ذات الأصول الشرجية - هو تخييل كلية القدرة. فوحدته من يتوهم القدرة في ذاته على إيجاد ذاته من ذاته يستطيع أن يستغني - بالوهم طبعاً - عن الآخرين الذين يقرأ وجودهم في هذه الحال على أنه انتقاص لوجوده وحداً لكلية قدرته، وهذا في العلاقات ما بين الحضارات كما في العلاقات مع الناس. والحال أن تخييل كلية القدرة - كما دلت مباحث بيلا غروينغر وإريك فروم وجيرار ماندل وجانين شاسفيه سميرجل وبرانكو فورناري - هو تخييل أمومي، أي تخييل مرتبط بالطور العُظمي والفردوسي للجنين في رحم أمه ولكن كلية القدرة ليست هي الماهية الوحيدة أو المظهر الوحيد للتراث العربي الإسلامي في منظار حسن حنفى. فصحيح أن هذا التراث قد تبدى لنا حتى الآن، ومن مطلق التطهيرية الحضارية، وكأنه هو «الموجود الأول» الذي لا قبل قبله والذي لا بعد إلا بعده، أو كأنه هو «الموجود الكلي» الذي منه يمتد كل موجود وجوده والذي «تستطيع أن تجد فيه كل ما تريده» بما يفنيك عن اللجوء إلى الآخر، ولا سيما إذا كان هذا الآخر غريباً / غريباً يحمل اسم «هيفل أو ماركس أو فيورباخ». ولكن إلى جانب هذا الوجه الكلي والمجمل، ثمة للتراث وجه جزئي ومفصل يقع من الأول على طرفي نقيض. فذلك التراث الذي أطلق الأمة في دورة حضارية كبرى، والذي كان حتى للحضارة الغربية، أي الغربية، البذرة التي أتاحَت لشجرتها أن تضرب جذورها في «محور التاريخ» وفي «مركز الثقل العالمي» وأن تمد أغصانها وأوراقها فيئلاً للمعمورة بأسرها، ذلك التراث عينه يتكشف عن أنه كان، في بعض مراحله على الأقل، وفي بعض أجزائه على الأقل، الجرثومة التي جعلت «خبر أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه من استعمار وتخلف».

وبالفعل، لقد كان كل ظننا حتى الآن أن تراث الأمة هو اثنان ما بحوزتها، لأنه «روحها» و«مصدر قوتها الرئيسية» و«محرك جماهيرها» ومحوّلها «من الكم إلى الكيف» ومُتَبَرِّها إلى المعاصرة عبر الأصالة، من حيث أنه «هو الحارس للذات، وسبب وجودها وبقائها، والضامن لأمّنها ضد أخطار الغير»^(١). وانطلاقاً من فعل التراث في الأمة أو استمرار فعله في الأمة، إذ هو الذي «يمدها بتصورتها للعالم ويحدد قيمها ويوجه سلوك أبنائها»^(٢). جرت صياغة نظرية التراث «كمخزون نفسي عند الجماهير» «قادر على تحريك الجماهير ومشدها» و«بمعناها» في دورة ثانية للتاريخ، بحيث تكتب لها من جديد «ورشة الأرض وإماعتها». فالتراث ليس فقط ما هو «موجود في المكتبات والمخازن والمساجد»، وليس فقط «هذا الكم الهائل من المخطوطات القديمة المنشور منها وبغير المنشور»، وليس فقط «دراسة الماضي العتيق الذي ولى وطواه النسيان ولا يزار إلا في المتاحف ولا ينقب عنه إلا علماء الآثار»، بل هو فوق ذلك، وقبل ذلك، «جزء من الواقع ومكوناته النفسية» وما زال بأفكاره وتصوراتهِ ومُثَلِّه موجهاً لسلوك الجماهير في حياتها اليومية»^(٣). وما زال بنصوصه فاعلاً «في سلوك الناس» ينشئ «الحركة من خلال الثبات ويحدث التغيير من خلال التواصل، فيترأى الحاضر في الماضي، ويعيش الماضي في الحاضر، وتتلاقى قوى التاريخ، وتتحرك الشعوب»^(٤). ولكن ما نكاد نلمن على هذا النحو، وبمقتضى نظرية «المخزون النفسي»، إلى أن «التراث القديم ما زال حياً في وجدان العصر، حتى نباغت بأن هذه «الحياة» هي في حقيقتها قاتلة للحياة، وأن الطاقة الصادرة عن ذلك «المخزون النفسي» هي طاقة ضغوط وكبت لا طاقة تقطيع وتصير. وهكذا، وعلى حين غرة، وكما في قصة ستيفنسون «الدكتور جيكل والمستر هايد»، يخلق التراث عنه وجه الأم الرحمة ليتبدى في وجه الأب المضطهد. فليست وظيفته، كما كنا توهمنا، أن يصنع الحياة، بل أن يثبدها. والشواهد على هذه الفاعلية الخائفة كثيرة لا تحصى. ولكن ربما كانت أبغها دلالة هي التالية:

- «القديم كما هو يكتم الانفس.. والحركة الفكرية لدينا هذه الأيام اجترار للقديم وتكرار لما وصل

حالة تشخيصية. إن دواجية العقل في كتابات حسن حنفي

إليه من صياغات فكرية وعلوم عقلية أو عقلية حتى طغى الموروث على واقعنا المعاصر، وأصبح فكرنا مشدوداً للقديم في حركة وأتية إلى الوراء بالنسبة لواقع في تقدم وتغير مستمر^(٩).

- نحن نعمل بالكندي في كل يوم، ونتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حياً يربق بوجه حياتنا اليومية ونحن نظن أننا نبث عن الرزق ونلث وراء قوتنا اليومي^(١٠).

- والتراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم. وبالتالي يكون تجديد التراث... هو إطلاق لطاقت مختزنة عند الجماهير... وحل لطلاسم القديم وللعقد الموروث وقضاء على معوقات التطور... وإلا ظل القديم شبحاً مائلاً أمام الأعين يمثل أرواح الأسلاف التي تبث من جديد، تترصص بالأبناء شراً إذا هم خرجوا من جُبتهم ورفضوا سلطانهم ولم يدينوا لهم بالطاعة والولاء^(١١).

وإزاء هذا الوجه الاضطهادي الذي يثبت للأبناء التراثيين، يتكشف المشروع البنوي لتجديد التراث على أنه، إلى حد بعيد، مشروع دهمي، وليس مشروع إحياء كما لا بد أن يكون توارث إلى الذهن: «مهمة التراث والتجديد حل طلاس الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً في القاع. مهمته هي القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها. وما لم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه وعبادة الأشخاص والسلبيات والخنوع، فإن الواقع لن يتغير... مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتصريح وجداننا المعاصر من الخوف والرهبنة والطاعة للسلطة^(١٢).

وفي نص سابق بنحو عقد من الزمن على «التراث والتجديد» يجهر مؤلفنا بأن «المهمة» لا يمكن أن تكون أقل من «القضاء على الموروث القديم»، ويطالب بأن تعتمد «محاولتنا لتأصيل تراثنا القديم» مبدأ الشك الجذري و«الهدام»، ولا تكتفي بمبدأ الشك المنهجي و«البناء»، لأن «الشك عند مونتاني قد يكون أنفع لنا من الشك عند ديكارت، حتى يتم القضاء على الموروث القديم. فقد يكون الشك المطلق أقنيداً في مرحلتنا المعاقبة الرائجة، والشك في العقائد الموروثة خير من استعمال العقل لتبريرها^(١٣).

وفي النص نفسه ينتصر «للتوالد المذهبي» الذي كان أدانه غير مرة. فصحيح أن العقلية الأوروبية «فقدت التوازن وضاع منها التكامل» وباتت «في كل مرة تضع ما رفضته سابقاً أو ترفض ما وضعته من قبل» بالنظر إلى «ما تعودت عليه من توالد المذاهب المتعارضة»، لكن «هذا التوالد المذهبي مفيد للغاية لئلا مجتمعاتنا» - بالمقابل - نظراً إلى أن المذاهب «تعتبر بالنسبة لمجتمعات غير أوروبية نماذج فكرية لما يمكن أن يكون عليه الفكر في صراعه مع التقليد للماضي»، ونظراً إلى أن هذه المذاهب المتعارضة «تعطي قوة رفض رهيبة للماضي بكل ثقله، وللموروث بكل ثقته الموضوعية فيه^(١٤).

ويعود في «التراث والتجديد» إلى تسجيل نقطة اعتراض رئيسية على التجديدين الخُص من دعاة «الاستثناء الذاتي للتجديد». فغلطة هذه «الفئة من الناس» التي «تسبب الغالبية العظمى بمراحل وتنتهي إلى العزلة» تجاهها أن التراث «أحد مكونات الواقع» وجزء من المخزون النفسي للمعاصرين، «فهي على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، فتسرع بإعادة البناء والقديم ما زال قائماً، تبني فوق بنيان متهدم قائم دون أن تكمل الهدم لتعيد البناء من جديد^(١٥).

إن جميع هذه الشواهد، وغيرها، تنم عن أن العلاقة بين القطبين الأبوي والبنوي، «والتراث والتجديد»، هي علاقة متوترة، سلبية، بل عدائية. وأرجح الظن أن الصاعق المجر لهذه الشحنة من العدوانية التي تنطق بها الشواهد السابقة هو الموقف الإحباطي الذي يعتقد «البناء» أن «الآباء» زجوا بهم فيه عندما وضعوهم أو تركوهم بلا سلاح ولا عدة مناسبة^(١٦) في مواجهة حضارة متفوقة لا قبل لهم بها. وهو موقف يلخصه حسن حنفي بقوله في نص «قديم» له: «ما زلنا نواجه الحضارة المعاصرة بمقولتنا القديمة... نحن نرزع تحت عبء التراث القديم في مواجهة التراث الغربي المعاصر^(١٧)». ويصرف النظر عن الطبيعة الاستغاثية لهذه العدوانية، التي تعزو إلى الآباء حفزات الكراهية التي تراود

الابناء حيالهم) للتذكّر كلام حسن حنفي عن «أرواح الأسلاف التي تتربص بالأبناء شرأء»، فمن الممكن القول إنها لعبت في حالة حسن حنفي دوراً إيجابياً إذ استطاع، بدءاً منها، أن يطور موقفاً نقدياً من التراث وأن يصمم مشروعاً لإعادة بناء التراث وتجديده وقلبه ومن تراث القهر إلى تراث التحرر^(٩٤)، وهو ما يمثل تجلية الحقيقتين ومساهمتهم المتميزة في الدراسات التراثية .

وإلى ما يلاحظه صاحب مشروع «التراث والتجديد»، وهو بصدد التأسيس النظري لهذا الموقف النقدي، أن نمط التحديث الإصلاحي الذي ساد في المجتمع العربي الإسلامي ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر قد وجد نفسه مكرهاً، تحت ضغط مقتضيات «الدفاع عن الهوية ضد الغرب» ، على اتخاذ موقف «التزام بالتراث» وموقف «دفاع عن التراث» باعتباره ضماناً للهوية والأصالة، مما أبقي جهود الإصلاح والتنوير في القرن الماضي ومطالع القرن الحالي أسيرة المناقشة و«الموقف الخطابي» من التراث بدون أن تتجرأ على «أخذ موقف نقدي» منه وعلى خوض معركة النهضة على جبهة نقد تصورات العالم السائدة، لا على جبهة الهوية وحدها^(٩٥). وهذا الغياب للموقف النقدي من التراث هو الذي قضى بالفشل سلفاً على جهود «الثورات العربية المعاصرة» عندما تصدت بدورها، ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين، لقيادة عملية تحديث المجتمع العربي الإسلامي، وهو الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الردة السلفية التي تجتاح اليوم العالم العربي الإسلامي، هذه الردة التي تعود، في أحد أسبابها على الأقل، إلى أن «الثورات العربية المعاصرة حاولت... تغيير الأبنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دون تغيير مماثل على مستوى الأبنية الثقافية والقوالب الذهنية، فانقلبت إلى ثورة مضادة... وظهت الحركة السلفية كبديل حتمي مطروح للحركة العلمانية كلها»^(٩٦). أية ذلك أنه ما دام التراث «حاضراً في وجدان الأمة، مؤثراً فيها، يدها بقيمها ويحدد تصوراتها ويوجه سلوكها... فمهما حاولت الحركة العلمانية أن تدعو إلى العقلانية والعلمية والتقدم والحرية والديمقراطية؛ فإن دعوتها ستستسلم في محصلة بمرات ألف عام... وطالما أن هذا الموروث لم يتصرف بعد، فإنه سيظل المنبع الأول الذي يغذي الحركات الإسلامية»^(٩٧). وضطاً «الثورة العربية المعاصرة» من هذا المنظور أنها كانت «تحتديثة» ولم تكن «تنويرية»، دعت إلى تطبيق العلم مثلاً ولكنها لم تأخذ «بالتصور العلمي للعالم»، فكان مثلاً كمثل من يضع «العربية أمام الحصان لدى شعوب تتحكم أبنيتها الثقافية وقوالبها الذهنية في نظمها الاجتماعية وأوضاعها السياسية»^(٩٨). وعلى هذا النحو يعيد صاحب مشروع «التراث والتجديد» تأويل النظرية الماركسية الكلاسيكية عن جدل البنية التحتية والبنية الفوقية لا باتجاه إعطاء الأولوية للوعي على الوجود، وللايديولوجيا على القاعدة المادية، فحسب، بل كذلك باتجاه ترجمة ذلك الجدل إلى مفردات أكثر مطابقة في تصويره لواقع «المجتمعات التراثية»، وهي مفردات السطح والأعماق. ومن هذا المنطلق فإن تقصير «الثورة العربية المعاصرة»، الذي تآدى بها إلى «الردة» وإلى طغى مد السلفية، هو أنها حصرت نفسها بالسطح السياسي - الاقتصادي، وما تعدته إلى العمق الثقافي، فكانت النتيجة أن تناهت في «الشخصية القومية» وطبقاً من الثقافة: الأولى تاريخية متصلة محافظة أصيلة، والثانية حديثة منقطعة تقديمية مستوردة». وبالنظر إلى أن «الثقل التاريخي للأعماق، أقوى بكثير من خفة السطح»، فإنه يكون من المحتم أن ساعة الهزائم وأوقات الشدة، وعندما ترى الشعوب فشل مناهجها السطحية، [أن] تنثر الأعماق، ويحدث رد فعل، وتظهر السلفية والحركات الدينية الرافضة لجميع مظاهر الحداثة، كما هو حادث الآن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية»^(٩٩).

وبتلاحم منطقي طال افتقادنا إليه في رحلتنا مع مؤلفنا ينتقل صاحب مشروع «التراث والتجديد»، بعد هذا التأسيس النظري للموقف النقدي الواجب اتخاذه من التراث، إلى ممارسة النقد التطبيقي، وتعبير بعض من أبداع الصفحات التي خطها قلمه قط. فانطلاقاً من هذا من راقعة بتراكب الماضي في الحاضر، في المجتمعات التراثية وما يمثلها التراث في قوالبها الذهنية - التي تقوم لها مقام البنية التحتية - من «سلطة في مقابل سلطة العقل أو الطبيعة»^(١٠٠)، وانطلاقاً بالتالي من الدعوى بأن «الفوضى في التراث هو في نفس الوقت غوص في أعماق العصر»^(١٠١)، يأخذ صاحب مشروع «التراث والتجديد» على عاتقه مهمة

التعليق والتحرير في «المخزون النفسي المتراكم من الموروث» عن «الجرثومة الحقيقية» لكل الآفات التي تشكو منها «عقليتنا المعاصرة». وهكذا إذا كنا اليوم مثلاً «نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر... ونلحق عقولنا بالنصوص، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع، باعتباره مصدراً للنص، ونقبل الإيمان بالتعيين، ونطبع له خانمين، ضعفاء أو خائفين»، وإذا كنا «نتقف أمام الطبيعة سائلين عنها استقلالها، وعاديين عنها وجودها، وقاضين على قوانينها... ومتهمين كل اتجاه طبيعي بالسادية والإلحاد»، فكل ذلك «بعض الموروث النفسي القديم من علم أصول الدين أو ما يسمى بعلم التوحيد»^(٣٦). وإذا كنا نخلط بين العقل والوجدان في فكرتنا المعاصر، فنخطب ونظن أننا نفكر، ونتفعل ونظن أننا نفعل، فذلك لأن العقل في التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين على الأقل في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يوجه نحو الواقع، وهو طرفه الأصيل، إلا في علم أصول الفقه الذي انتهى أيضاً إلى الثبات وتحجير الأصول وتطبيقها على الواقع حتى أنه لم يبق إلا التقليد^(٣٧). وإذا كان الإنسان بيننا يخرج من منزله في الصباح ولا يعود في المساء، ولا يعلم أحد عنه شيئاً، وإذا كان الإنسان يحشر في المركبات وفي المكاتب وفي الطرقات... فإن ذلك قد يرجع إلى غياب الإنسان كجسد مستقل في تراثنا القديم وحضاره بين الإلهيات والطبيعات في علوم الحكمة، وأبتلاعه في علم التوحيد، وفنائه في علوم التصوف، ومحقه في علوم التشريع^(٣٨).

ويحظى التراث الصوفي، بعد علم أصول الدين والفقه، بنصيب وافر في حملة حسن حنفي النقدية الجاثمة على «تراثنا القديم» الذي وجد فيه مواقفنا المتأخرة ما يبرر له انهياره ويؤكد^(٣٩). ف«كما نشأ هذا التراث [الصوفي] كمقاومة سلبية لانصرافات في الحياة أصبح هو ذاته تقريباً لهذا الانحراف بانصراف آخر، وادعاً بالرجوع إلى الوراء. فكل القيم الصوفية السلبية التي تدعو إلى الفقر والخوف والوجع والصبر والتوكل والرضا والقناعة والتسليم، كلها دفاع عن النفس ولكنه دفاع العاجز الضعيف الذي لا يرى فضائله إلا في أنه صاحب الحق الضائع. هذه القيم ما زالت تقفل في سلوك الجماهير، يذكرها في معازيه، ويطلق على جدران محالها العامة والصبر مفتاح الفرج»، «توكلت على الله»، وتُغنى المواقيل الشعبية، وكلها يدور حول فضائل الصبر. والتحليلات الصوفية لعالم القلب ولأنواع المعرفة الإلهية ناس من العقل ومن تحليل الواقع، وإيثار لعلم آخر حيث يغيب العلم، ولعرفه حيث تشع المعرفة^(٤٠).

بيد أن التشريع النقدي الأكثر تفصيلاً هو ذلك الذي يجريه حسن حنفي على التراث الفلسفي. فانطلاقاً من ملاحظته إن إيجابيات هذا التراث توقفت، بينما «سلبيات أخرى فيه استمرت وذاعت وانتشرت، وأصبحت هي التي تحدد تصوراتنا للعالم وتعطينا موجهات للسلوك»^(٤١)، يضع قائمة في اثني عشر بنداً عن الموروثات التي ما تزال تصنع «وجدان العصر»: المنطق الصوري، العقل التبريري، المعرفة الاشراقية، نظرية الفيض، الطبيعيات الإلهية، ثنائية الطبيعة، النجوم والاملاك، الضرورة الكونية، الفضائل النظرية، الدولة الهرمية، غياب الإنسان، سقوط التاريخ. فموروثنا من المنطق الصوري سؤد على فكرتنا القرومي منطق الألفاظ والتلاعب بالعبارة، فقلب منطق الظن على منطق اليقين. وسادت مناهج الجدول والستسطة على مناهج القياس والبرهان، وأصبحنا خطباء وشعراء ونحن نظن أننا مفكرون وفلاسفة^(٤٢). وموروثنا من العقل التبريري غُيِبَ عنا اثمن وظيفة للعقل، وهي «وظيفة النقد»، وبالتالي «وظيفة الهدم» و«وظيفة الرفض والعصيان والتمرد»، مما «طبع عقلية أجيالنا بعقلية القبول والتبرير، وجعل العقل في خدمة كل شيء سوى العقل نفسه، في خدمة الأمير أو النظام أو المعطيات المسبقة»، لصار «كل ناقد هادماً، وكل رافض ملحد»، وأصبح عنوان حياتنا «المحافظة على القيم الموروثة» و«القبول طاعة، والرفض معصية»^(٤٣). وموروثنا من المعرفة الإشراقية أوسى في أذهاننا وبينانا النفسية التحتية - وهذا بالرغم من تأليه العقل، ووصف الله بأنه عقل وعقل ومعقول، ونظرية العقول العشرة، الخ - أن «العقول في حقيقة الأمر تحصل على معارفها من مصدر رباني، يأتي إليها من خارج الأرض، من العقل الفعال... الذي أودع الله فيه كل العلوم والمعارف، فمنه يستقي الأنبياء نبواتهم، والفلاسفة

رؤاهم، والصوفية إلهاماتهم، وفيه سطرٌ وحي، وهو الذي سماه المتكلمون اللوح المحفوظ. ومن ثم «أما بالمعرفة الدينية، وتصورتنا مصادر المعرفة خارج الحس والعقل، في القلب والإلهام وعين البصيرة والنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب بلا تعدد أو تكلف. وأسقطنا الجانب المنطقي العقلاني في الفلسفة ولم نبق إلا على الجانب الإشرافي بعد أن قرأه في نفوسنا التصوف والأشعرية. وأصبحت مصابرتنا تحد من فوق قمم الجبال الشاهقة حيث تاتي الأفكار والإنسان أقرب إلى السماء منه إلى الأرض أو في سفوح الجبال بين المعابد في الوادي المقدس طوى^(٣). وأصبح مستقبل الأجيال يتحدد في فترة الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان أو بعد صلاة الاستخارة أو في معابد قديمة أو جديدة يتم بناؤها في الأراضي المقدسة مهبط الوحي ومكان تكليم الله»^(٤).

ومن لواحق المعرفة الإشرافية نظرية الفيض الوجودية التي جعلت من «الله هو الواحد الذي تصدر عنه سائر الموجودات»، وتصورت «العلاقة بين الله والعالم» على أنها ليست علاقة انفصال بل اتصال، وتمثل اختلافاً في الدرجة وليس اختلافاً في النوع. كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أعلى مراتب الشرف والكمال، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى أقل درجات الشرف والكمال. وفي قمة الكون الواحد أي الكمال المطلق، وفي أسفل الكون الكثير أي النقص المطلق... أصبح الاسم هو الأصل، والخلف هو الأسفل، وأصبح التقدم أو التخلف مرهوناً بالصعود أو الهبوط. حركة الإنسان بين السماء والأرض وليست في التاريخ والزمان بين الشعوب. وبالتالي ضاعت فرصة تأسيس التاريخ الإنساني ولم يبق لدينا إلا الطريق الصوفي سلماً تصعد عليه أو تهبط منه كما نشاء... حياتنا درجات، ووظائفنا درجات، ومرتباتنا درجات، وواقعنا علاوات، ونمعم في تفسير آيات مثل «ورفع بعضكم فوق بعض درجات»، ننصوّر الناس مقامات، والسماء طبقات، والأرض طبقات، والجنة درجات، ولا ننصوّر المجتمع طبقات، بل ونرفض التحليل الطبقي لمجتمعنا ونحرسها ضد الحقد الطبقي والبدع الماركسية»^(٥).

وتتضمن في تراثنا الفلسفي القديم مع نظرية المعرفة الإشرافية ونظرية الوجود الفيضانية نظرية الطبيعيات الإلهية التي صيغت «على نحو عقلي خالص دون أي أساس تجريبي»، إذ «لم تكن الغاية تأسيس علم الطبيعة، بل ترتيب مظاهرها» لتكون بمثابة «مقدمات طبيعية للإلهيات، أو بتعبير معاصر إلهيات مقبولة في الطبيعة». وهكذا لم تعد الطبيعيات في تراثنا أن تكون نظرية في مراتب الموجودات الطبيعية، وبالتالي لبنة أخرى في بناء التصور الهرمي للكون : «إذا ما رتبناها [للموجودات الطبيعية] من أعلى إلى أسفل يكون لدينا النفس ثم البدن ثم النبات ثم الجماد ثم المعادن وما يمكن في باطن الأرض . والنفس ذاتها مرتبة إلى قوى بين الأعلى والأدنى : النفس الحافظة ، ثم النفس الحيوانية ، ثم النفس النباتية . وكل نفس تتفاوت في قواها ... بل إن العناصر الأربعة ذاتها تتفاضل فيما بينها شرفاً وكماً طبقاً لعلوها وسفلها . التراب أكثرها ثقلاً ... والهواء أخفها ثقلاً . وهكذا يتم وصف الطبيعة بترتيب مظاهرها بين الأعلى والأدنى حتى نصل إلى قمتها ، وهو العقل بالفعل المتصل بالعقل الفعال حيث تبدأ الإلهيات ، ونصل إلى قاعدتها في المعادن، في باطن الأرض المظلمة المصمتة الخائدة . وما زلنا حتى الآن ننصوّر الموجودات الطبيعية على مراتب ، ونجعلها دليلاً ومؤشراً على وجود غيرها ، لا نعتبرها في ذاتها ولا نرد إليها اعتبارها . وبالرغم من أنها سلم إلى الإلهيات فنحن في سلوكنا اليومي نلقي عليها بالأساس والادّان، ونجعلها مصدر الشهوات والريجات الدنياء»^(٦).

وقد أورثنا تراثنا الفلسفي أيضاً تصوراً ثنائياً عن الطبيعة . فالطبيعة جزءان، والوجود وجودان على ما يقول الكندي، صورة ومادة، علّة ومعلول، سكون وحركة، مكان وزمان، تخلخل وتكاثف، خلاء وملاء، جوهر وعرض، كم وكيف، بدن ونفس، إلى آخر هذه الثنائيات المشهورة في كل فكر ديني، والتي... استمرت في وجداننا المعاصر حتى الآن، فقسّمنا حياتنا إلى قسمين: نفس وبدن، آخرة ودنيا خير وشر، ملاك وشيطان، مؤمن وكافر، رجل وامرأة، وأعلينا من شأن طرف على حساب الطرف الآخر، فأصبحت العلاقة بين طرفي الحقيقة علاقة تابع بمتبوع، علاقة أعلى بآدنى، وليست علاقة مساواة بين طرفين. لذلك ظهر منطق السيادة والعبودية في حياتنا»^(٧).

حالة تشخيصية: إزدواجية العقل في كتابات حسن حنفي

ومن موروثات تراثنا الفلسفي أيضاً تصور النجوم والأفلاك والكواكب «كانت حية لها عقل ونفوس... كانت حية أبدية، تدور في أفلاكها دورات أبدية، وبالتالي شاركت عالم ما فوق القمر في أزليته وأبديته، واستحال عليها الكون والفساد اللذان يصدقان على عالم ما تحت القمر. ومع ذلك، فهي كانت مطيعة لله، تسجد له وتسبح بحمده. والخطر من ذلك كله أنه لا يحدث شيء في الأرض إلا وقد تحدثت مقاديره من قبل نتيجة لدرجات الأفلاك وحركات النجوم وطوال الكواكب، فنشأ بجوار علم الفلك علم التنجيم، ومعه نشأت علوم السحر والنطسمات وقراءة المستقبل والفأل والطيرة والعرافة... واستمر هذا الخلط في وجداننا الآن... في صورة كتابة التعاويذ والترانيم للأفلاك، والاستعاذة منها شراً، والاستنجاد بها خيراً، والاستعانة بها على الأعداء و«ربطهم» حتى تشمل حركاتهم البدنية. وانتشرت في حياتنا اليومية قراءة الطالع ومعرفة الحظ... وأنواع الأبراج انتظراً للفرج أو دفعا للآحزان»^(٣٢).

وقد كان يمكن لتصور «الضرورة الكونية» الذي أخذ به تراثنا الفلسفي أن يوِّلد لدينا مفهوم الحتمية العلمية والعلية للكون. ولكن الضرورة الكونية التي أخضع تراثنا العالم لها «لا تأتي من داخل الكون وطبيعته، بل من «الإرادة الإلهية المطلقة خارج العالم»، فكان أن «وقعنا في القدرية، أخذنا سلبياتها وتركنا إيجابياتها، أمنا بالحتمية دون أن ننشأ العلم وعمناها حتى قضت على الحرية الإنسانية»^(٣٣). ونتيجة لتقديم تراثنا الفضائل النظرية على الفضائل العملية وإعلانه من شأن العلوم النظرية كـ«إلهيات والحكمة والمنطق على حساب العلوم العملية كالسياسة والأخلاق، نجد اليوم أن «الكليات النظرية لدينا أفضل قيمة وأعلى شرفاً من الكليات العملية، والجامعات لدينا أفضل من المعاهد العليا والمدارس الفنية المتخصصة». كما «ما زال «الأقندي» وال«أسطفي» في تصورنا الشعبي، وصاحب الياقة البيضاء له الصدارة الاجتماعية على صاحب الياقة الزرقاء»^(٣٤).

وقد تضامنت هذه المغالاة في تقييم الفضائل النظرية مع التصور الهرمي لتدور والفارابي إلى تصور مدينته الفاضلة «دولة هرمية يعولها في القمة الملك أو الفيلسوف أو النبي أو الإمام، ويوطأها في القاعدة جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمنتجين الذين يعملون بأيديهم ولا يفكرون بعقولهم». وبين القمة والقاعدة «تتفاوت الطبقات الاجتماعية بين الشرف والخسة. فتحت الحاكم الأبد الذي يتشبه باله في صفاته المطلقة تأتي طبقة الأدباء والمفكرين والشعراء والفقهاء، وبعد طبقة أهل النظر تأتي طبقة الوزراء وكبار موظفي الدولة والقواد حتى نصل إلى صفار الموظفين والجنود. وعلاقة الطبقة العليا بالطبقة الأدنى منها علاقة أمر بمأمور، فتأتي الأوامر من الأعلى لينفذها الأدنى... وبالتالي استحالَت المعارضة، وقضي على الصراع، وأصبحت كل طبقة في وضعها الاجتماعي قائمة فيه إلى الأبد كقدر محتوم لا تحل ولا تهبط». وهذا التصور الهرمي للدولة هو الذي سرى في نفوسنا حتى الآن، وشكل نظرتنا السياسية الحديثة. ففي القمة يوجد الرئيس الذي يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهو الحكيم المهيم، العاقل، الفاضل، سليم الأعضاء، كامل الأوصاف، وبالتالي أصبحت نظمتنا السياسية المعاصرة كلها بلا استثناء نظماً أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتكرار للشعوب وغياب المؤسسات المستقلة. هذا التصور الهرمي للدولة هو المسؤول أيضاً عن الدولة البيروقراطية التي تقوم على سيادة الموظفين والتكنوقراط وعلاقة الأمر بالمأمور. كما أنه وراء المجتمع الطبقي الذي يحى فيه الصراع بين الطبقات»^(٣٥).

وغياب الإنسان هو نتيجة مشرومة أخرى أورثناها عن تراثنا الفلسفي القديم الذي قسم الحكمة إلى منطوق وطبيعيات وإلهيات ولم يقسح فيها مكاناً للإنسانيات كمبحث مستقل. وغياب الإنسان هذا «قد يكون هو السبب في أن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان، بل على تقديس الله، وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة، ليست مجتمعات إنسانية، بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية»^(٣٦).

وكما غاب الإنسان كمبحث مستقل في تراثنا الفلسفي القديم غاب أيضاً التاريخ. «فنظراً لأن تراثنا

الفلسفي قد تصور العالم بين الأعلى والأدنى، ووضع الإنسان بين الله والعالم، فقد ظهر المحور الرأسي وغاب المحور الأفقي، ووجد الإنسان بين الأعلى والأدنى، ولم يوجد بين الآباء والخلف، فكان أن غاب مبحث التاريخ كميّحت مستقلّ في تراثنا الفلسفي القديم، ولم يظهر فيه إلا بعض لمحات عن تطور المجتمعات في الرسائل السياسية... وكان علينا أن ننظر ابن خلدون في القرن الثامن الهجري حتى يكتب مقدمته الشهيرة. ولكن ابن خلدون كان يحدد أساساً أسباب انهيار الحضارة الإسلامية. فالحضارات لديه لا تنهض وتنشب وتتقوى إلا لتشيخ وتنهار وتتقرض... دون أن يحدث تراكم تاريخي... وقد بقيت أجيالنا على هذه الحال، لا نضع أنفسنا في التاريخ بالرغم من ادعائنا بأننا ورثة حضارة سبعة آلاف عام... فليس لدينا الوعي التاريخي بوظيفة الماضي، وبالحظة التاريخية التي نمر بها، وليست لدينا رؤية مستقبلية لشعوبنا»^(١).

إن هذه الرؤية النقدية للتراث، التي أخذت شكل بيان اتهام في إثني عشر بنداً، لا تخلو طبعاً من مغالاة. فإذا كانت جميع مصائب الأبناء قد جاءتهم على هذا النحو من تراث الآباء، فكيف نفسر أن هذا التراث نفسه، الذي صنع تخلف الشرق، قد صنع أيضاً تقدم الغرب (بمقتضى الدعوى القائلة إن النهضة الأوروبية وريثة الحضارة الإسلامية)؟ ولكن ليست هذه المفارقة المنطقية هي بعد ذاتها ما يعنيننا هنا، وإنما سنلاحظ أن المرافعة الاتهامية تضمنت فعلاً، في كل بند من بنودها تقريباً، إشارة إلى الغرب ومقارنته معه. أية ذلك أن الطابع القهري للتراث الأيوبي لا يزداد إلا جلاء وسفوراً على ضوء مغلولية السلاح الذي أوره الأبناء في مواجهة كلية قدرة تلك الأم الدخيلة، المسترجلة، التي هي الحضارة الغربية. والصورة المجازية لهذه المواجهة، كما تفرض نفسها لاشعورياً في الأرجح على قلم حسن حنفي، هي صورة مباراة^(٢). مباراة استأثر فيها الغرب بكل الفرص، فسيطر سيطرة تامة على مساحة اللعب كلها، وراح يسجل ضد «الشرق» و«الأبناء» و«تراث الآباء» نقطة تلو نقطة. فقطعة أبوي سجلها الغرب عندما طوّرت في مواجهة المنطق السوري الذي قضى على الأبناء بالخواء اللغفي، ومنطقاً جديداً يقوم على الاستقرار والبعد عن المعلل، وأسس بالتالي «منطق الواقع، ومنطق التجربة، والمنطق الاجتماعي، ومنطق التاريخ»^(٣). ونقطة ثانية سجلها الغرب «علينا» عندما حصرتنا بوظيفة العقل بالترديد «أعطينا الفرصة بأيدينا للغرب في الاعتزاز بعقليته الناقدة، وبتأسيسه لعلوم النقد: نقد الواقع، نقد المعرفة، نقد السلطة، نقد الكنيسة، نقد الكتب المقدسة، بل والعقل ذاته، بل ونقد النقد»^(٤). ثم إننا بتمسكنا بتصوير الآباء الهرمي للكون وبكل مستتبعاته من الأعلى والأرفع والأدنى الأخس «أعطينا الغرب نقطة علينا وهي أنه استطاع بحضارته أن يقدم للعالم مفهوم المساواة وأقام لذلك ثوراته، وعلى رأسها الثورة الفرنسية والثورة الاشتراكية»^(٥). وكانت فرصة أخرى أضاعناها عندما تمسكنا بتصوير الآباء للطبيعيات باعتبارها مقدمات للإكليات وأبينا قلبها إلى طبيعيات طبيعية، وهكذا سجل الغرب علينا نقطة وهي نظرتنا للطبيعة ومظاهرها بمنظار العلم حيث تتساوى العناصر ولا تتفاضل لأنها كلها من جزئيات واحدة، واحترامها لها، وجعلها مصدراً للإلهام في الفن وأساساً لإقامة الدين الطبيعي»^(٦). وكانت آخر نقطة سجلها الغرب - وربما أخطر النقاط إطلاقاً - أننا بورأيتنا من أباؤنا حضارة متركزة حول الله وغائب عنها الإنسان «كميّحت مستقل له كيانه وميدانه وعالمه الخاص»، وبإقامتنا حياتنا المعاصرة بالتالي على «تقديس الله» لا على «احترام الإنسان». قد «أعطينا الحجة للغرب ضد أنفسنا ليعلم باستمرار أن الحضارة الغربية هي وحدها الحضارة الإنسانية، وأن الإنسان ككيفية هو اكتشاف الغرب وحده»^(٧).

وعلى الرغم من أن هذه كان يمكن أن تكون هي «الضريبة القاضية»، إلا أن «المباراة» كان مقيضاً لها سلفاً أن تريح أو تخسر - بالنقاط. ذلك أن النقد الموجّه إلى تراث الآباء كان حريصاً من البدء أيضاً على أن يبقى جزئياً، وإن ارتدى أحياناً طابعاً جذرياً. وجزئيته هذه تكمن على وجه التحديد في أنه مؤبّه إلى تراث الآباء، وليس إلى تلك الواقعة المثالية الأولى، «نقطة البداية التي لها يقين مطلق»، التي يجنس اللاشعور إلى قرامتها على أنها انتماء محض، ككل ما هو فردوسي، إلى الأم الرحمة. فتراث الآباء - الذي هو حد لا يجوز تجاوزه للنقد - لا يتمثل في سفر «التكوين» بل في سفر «الخروج»، لا يتمثل في «النشأة

حالة تشخيصية. إن دواجية العقل في كتابات حسن حنفي

بل في «التطور»، لا يتمثل في «الذنب» بل في «المجرى»، لا يتمثل في «المعطى المركزي» بل في «الدوائر» التي تتداح بدءاً منه؛ وبسبب مفردات حسن حنفي الأثيرة، لا يتمثل في «الوحي» بل في «الحضارة» التي تنفص منه وحوله. وبكلمة واحدة، إن التراث الأبوي - الذي يقع تحت طائلة النقد - هو الشرع لا المتن، الهامش لا النص، الكتب لا الكتاب؛ أي بتعبير حسن حنفي أيضاً «النص ذات» - هو الشرع لا المتن، الحضاري عليه. فالبدء الأول إيجاب مطلق، واقع متطابق مع مثاله. أما «الظواهر السلبية» فهي تلك التي تنشأ من «تحول النص إلى فكرة، والوحي إلى حضارة»، أي هي «الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها. ويتعبر آخر، هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى والتي لا يمكن إرجاعها إلى النص الديني»^(١٦). والتاريخ المحض، أو ما يمكن إرجاعه إلى التاريخ المحض، هو وحده الذي يمكن «أن يوضع موضع التساؤل من جديد»^(١٧). أما الوحي من حيث هو «بدء مطلق»، «نقطة بديهية أولى وواقعة يقينية»، «نقطة بداية لها يقين مطلق، فهو ليس موضع تساؤل» لأنه يقوم «على واقعة»، وهي وجود كتاب لا يدعي أحد أنه مؤله، بل هناك فقط للعلن عنه، وهذا «الكتاب يمتاز بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصيبها التحريف أو التقيص»^(١٨) أو زيادة^(١٩). وكما أن الأمومة واقعة ثابتة ويقينها مطلق، بينما الأبوة هي وحدها التي يمكن أن تقع ضمن دائرة الشك، كذلك فإن النقد البنوي لا يمكن أن يطول البناء المثالي الأول، بل فقط «الشواهد التاريخية التي تعلق به على مر العصور» و«الظواهر السلبية» التي «تنتج من عمل الفكر في النص، والتاريخ في الوحي»^(٢٠). وصاحب مشروع «التراث والتجديد» هو الذي يرسم بنفسه حدود تقدمه: «تجديد التراث لا يبحث عن النشأة، بل عن التطور. والمجدد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس عن مصدر الحديث في الثبوت وصدقها»^(٢١).

ولقد كنا رأينا مدى الضراوة التي هاجم بها حسن حنفي منهج المستشرقين التاريخي، وذلك على وجه التحديد من حيث أن «الإسلام يتحول [مع هذا المنهج] من وحي إلى تاريخ، ويصبح الإسلام هو ما حدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان» مع «أن هناك فرقاً بين الإسلام كموضوع فكري [مثالي] وبين التحقيقات المختلفة له في التاريخ». فـ«الإسلام كفكر موضوع مستقل في الشؤون، أما التحقيقات التاريخية فهي جزء من التاريخ السياسي والاقتصادي لمنطقة معينة من العالم تعيش فيها جماعات لها أبنية اجتماعية معينة وتصورات خاصة للعالم». والخطأ الفاتل الذي يرتكبه المستشرق أنه يطبق منهجه التاريخي على «الظواهر الفكرية الإسلامية التي هي ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية، ويعمم الأحكام المأخوذة من التحقيقات التاريخية وتاريخ الدول والشعوب على الإسلام كفكر، وهي سلفاً «أحكام خاطئة لأنها لا تصدق على الإسلام كموضوع مستقل، بل على تاريخ الشعوب»^(٢٢).

إنه لا يصعب علينا الآن، بعد أن قطعنا مع صاحب مشروع «تجديد التراث» كل الشوط الذي قطعناه، أن نتقري خلف هذه الكراهية للتاريخ كراهية للأب الذي يبدو وكأن كل دوره هذا أن يحط «بالثقل» إلى الواقع، والإيجابية البدئية إلى «ظواهر سلبية» وشواهد تاريخية، بأن يورث الابن «عقدة النص» وهو الذي ورث عن الأم، بالتناضح المباشر، عقدة التفوق وروح كلية القدرة.

إن هذه الكراهية للأب التاريخي، أو للتاريخ الأبوي، هي التي أملت على صاحب مشروع «التراث والتجديد» أن يصوغ نظرية في التراث لا تخلو من غرابة ومن اعتساف إذ تفصل فصلاً حاداً بين «الدين» و«التراث»، وتقيم بينهما علاقة تضاد وتنافٍ لا علاقة تواصل، وتقرأ كل إيجابيات القطب الأول على أنها سلبية خالصة للقطب الثاني:

ليس التراث جزءاً من الدين... والحديث عن التراث إذن ليس حديثاً عن الدين. فالتراث حضارة، والحضارة ناشئة بفعل الزمان والمكان. وكل ما في التراث ليس في الدين، وكل ما في الدين ليس في التراث. فقد ظهر التأليه «التجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، وظهرت دعوات في التراث إلى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين. فالتراث إن هو إلا إعطاء زماني أو مكاني»^(٢٣)، يحمل في طياته كل شيء. ودين الشورى موجود في الدين، وليس

موجوداً في التراث. ودين التحرر موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والتمزعة اليسارية موجودة في الدين وليست موجودة في التراث، والتاريخ موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والإنسان موجود في الدين وليس موجوداً في التراث^(٣١). ومن ثم كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكاماً لا تسس الدين في كثير أو في قليل^(٣٢).

ويديهي أن هذا الفصل الحاد بين «الدين» و«التراث» قابل للتفسير على أنه محض تدبير دفاعي. ولكن ذلك ليس بالمعنى الساذج لكلمة «دفاع». فما نقصد أن نقوله هنا ليس أن أصحاب مشروع «التراث والتجديد» يضفي صبغة من المثالية المطلقة على «الدين» حتى يصرر نقده لـ«التراث» ويدفع عن نفسه سلفاً شر من قد يتهمه بالبروق والكفر، بل نتناول كلمة «دفاع» بمعناها النفسي، أي بوصفه تدبيراً للحماية لا من العدوانية الخارجية بل من العدوانية الداخلية. فالتهمج على «الأباء» لا يبد أن يورث، ككل فعل من أفعال خرق النواهي وانتهاك المقدسات، شعوراً مرفقاً بالإثم والذنب. وتخفيفاً لوطأة هذا الشعور وتفرجاً عنه تجري، بالتوازي مع تسفيل التراث، عملية تصعيد الدين. ونظراً إلى الدلالة الإسقاطية الخاصة، التي يتخذها في الحالة التي نحن بصددنا معنياً «الدين» و«التراث»، فلنا أن نتناول هذا التدبير الدفاعي على أنه ضرب من الاستعانة بكية قدرة الأم الرحمة ضد رد الفعل الانتقامي للاب المسفل^(٣٣).

وكان هذا التدبير الدفاعي الرئيسي لم يكن كافياً فجري تعزيته - في مواجهة ضراوة مشاعر الإثم والذنب المتوازية في الشدة مع عنف الحفزات العدوانية البنوية - بثلاثة تدابير احتياطية أخرى: ١ - الإسقاط على الخارج؛ ٢ - الأمثلة؛ ٣ - التشطير أو التوزيع الثنائي للذوار.

فمن حيث الإسقاط على الخارج، أولاً، تعزى مشاعر كراهية التراث والرغبة في نقده وهدمه وتصفيته إلى تلك الأم الدخيلة، الحضارة الغربية، التي قلنا إنها تكرر على مسرح التاريخ الإسلامي دور دليقة في التاريخ اليهودي؛ ولكن أخطر ما يهدد المسلمين الآن هو الاستعمار الحضاري، إذ يود الغرب تفرغ هذه الشعوب التاريخية من مصادر قوتها الرئيسية في تراثها حتى يأمن بظلتها ويأسر روحها ويحاصر إبداعها^(٣٤). والذ الأعداد لتراث الآباء هم أبناء تلك الحضارة من المستشرقين ممن يتعاملون مع تراث كل حضارة أخرى بعلمية وموضوعية إلا مع تراث آبائنا: فهم ما زالوا يصدرون «الأحكام القاسية على تراثنا القديم، خاصة على الجانب الفلسفي منه... والغريب أن ذلك يحدث حتى الآن بالرغم من تقدم مناهج البحث العلمي وظهور علوم جديدة مثل الأنثروبولوجيا الحضارية ودخول موضوع «الثقافة الحضارات» تحت علوم الحضارة وتاريخ الحضارات. ولم تعد أحكامهم تعبيراً عن هوى أو غرض أو عداوة حضاري أو نكرة عنصرية. والأغرب أن كثيراً من المستشرقين على عي بهذه العلوم الجديدة، وبهذه المناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية والتاريخية يطبقونها على حضارات أخرى، ولكنهم ما زالوا يصعد أحكامهم القديمة على تراثنا الإسلامي»^(٣٥).

وبالتوازي مع هذا الإسقاط لمشاعر العداوة على الخارج وعلى الأبناء الدخلاء، تنقلب مهمة الأبناء الاصلاء، التي كانت في الأصل شكية، نقدية، هدمية^(٣٦)، إلى «الدفاع عن التراث» باعتباره «دفاعاً عن الشعوب وحرصاً على أصالتها وإبرازاً لدورها الحضاري في تاريخ الإنسانية»^(٣٧).

وتتمثل الأمثلة l'idéalisation خطأً ثانياً للدفاع. فكما أوضحت دراسات ميلاني كلاين، فإن الأمثلة يمكن أن تكون أولية دفاع شبه فصامية ضد الاضطهاد: ولقد اكتشفت منذ عدة سنين، في عملي مع صغار الأطفال، أن الأمثلة هي من مشتقات عصر الاضطهاد وأنها تؤول دفاعاً ضده^(٣٨). وعليه، فإن أمثلة الأب قد تكون مجرد تدبير وقائي، مجرد وسيلة «لاستبعاد الخوف من أن يتحول الأب إلى شخص مفرط السوء، وبالتالي مضطهد»^(٣٩). وبمعنى آخر، قد لا تعدو الأمثلة أن تكون وسيلة لاسترضاء الآباء المهانين ولتسكين غضبهم ولامتصاص حفاتهم الانتقامية. وفي هذه الحالة لا يندر أن تكون المفالة في التقييم هي مجرد وجه آخر للمفالة في التبخيس: «ثمة ترابط بين تلك الموضوعات الجيدة والسيئة، بمعنى أنه إذا كانت الموضوعات السيئة سبباً للغاية واضطهادية، فإن الموضوعات الجيدة تصير، بضرب من تشكيل ارتجاعي، جيدة للغاية ومؤمنة إلى أرفع حد»^(٤٠). وهنا نضع إصبعنا على واحد من المفاتيح

الرئيسية للمنطق الداخلي للعبة وحدة الأضداد لدى حسن حنفي. فالنقيض لا يحل محل نقيضه إلا كما يحل الوجه المأمثل للآل محل وجهه المسفل. وهكذا نستطيع أن نفهم كيف أمكن أن يتبدى «أبناء» من أمثال ابن حنبل وابن تيمية وحتى الأفغاني بوجهين. وهكذا نستطيع أيضاً أن نفهم كيف يجري مدح التراث القديم من الجهة عينها التي يجري ذمه منها. فتراثنا العلمي القديم الذي ظل أسير ثنائية المنهج والموضوع - إذ لم تنشأ هناك محاولة لإقامة علم شامل يعبر عن وحدة العلوم ويقضي على ثنائية المنهج، منهج الذوق ومنهج النظر أو العلوم العقلية والعلوم العقلية أو ثنائية الموضوع أو ثنائية الميدان، علوم الدين وعلوم الدنيا، علوم الغايات وعلوم الوسائل^(٣١) - هذا التراث إياه أبي أن يكون «العلم علمين» ورفض «الثنائية التقليدية التي يحاول العلماء تجاوزها الآن والتي لا أساس لها في تراثنا القديم الذي جعل العلم علماً واحداً على مستويات مختلفة طبقاً لمراتب الوجود»^(٣٢).

وكذلك شأن تراثنا الفلسفي القديم. فقد حكمه التصور الثنائي للطبيعة والكون والحياة، فأخذ بكل «الثنائيات المشهورة في الفكر الديني»، وغالى في القسمة الثنائية للعالم حتى أضاع العالم والإنسان والتاريخ، وحتى أصبحت المانوية علامته الفارقة: «في الإلهيات تمت قسمة العالم إلى قسمين سواء في المعرفة أو في الوجود أو في القيم. فالعالم عالمان: حسي وعقلي، مرئي ولا مرئي، مادي وصوري، مطلق ونسبي، نهائي ولا نهائي، فإن يواقي، محدث وقديم، ممكن وواجب. ويتحول هذه القسمة في السلوك إلى خير شر، ثواب وعقاب، جنة ونار، ملك وشيطان، رجل وامرأة، حق وباطل، صواب وخطأ، حلال وحرام، إيمان وكفر، إسلام وجاهلية... هذه القسمة الثنائية هي التي جعلت شعورنا القومي يدين العالم ويعتبره ليس أهلاً للبقاء ثم يعشق ما وراء العالم يجد فيه عزاء وتعويضاً للفناء. وهي الإلهيات التي قسمتنا قسمين وجعلتنا إما أن نفصل بينهما فتكون صوفية أو نخلط بينهما فتكون في المادة ونذعي الروح أو تكون في الروح ونحن في المادة إلى الأذقان، هذه الثنائية بين السماء والأرض هي التي جعلتنا نعطي السماء ما نسلبه من الأرض، ونعطي الأرض ما نسلبه من السماء حتى ضاعت الأرض من تحت أرجلنا، ولم يبق إلا السماء كغطاء فارغ لا يعد له ولا مكان. شقنا التاريخ شقين ففسرت منه الطاقة وتحول إلى ثبات دائم ورماد»^(٣٣). ولكن تراثنا الفلسفي القديم هذا نفسه قام أيضاً على تصور شامل للحياة والكون لا يرفض جانباً على جانب، ولا يؤثر جزءاً على جزء، بل يقيمه جميعاً في تصور متكامل للحياة... وتصور شامل متكامل متوازن للكون يجمع بين الفكر والواقع، بين الصورة والمادة، بين المجرى والعياني، بين العقلي والحسي. هذا التصور الفلسفي المتكامل هو التعبير النظري عن الرؤية الدينية للعالم التي تجمع بين النفس والبدن، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والمجتمع، بين الحرية والضرورة إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة والمشهورة في كل دين^(٣٤). لذلك لم يرفض تراثنا الفلسفي القديم أية نظرية، بل احتواها جميعاً وضمها إليه روضها في مكانها الصحيح ثم أكمل عليها، وعبر من خلالها عن التصور الإسلامي الشامل المتكامل للحياة والكون»^(٣٥).

ويقدم لنا الموقف من الفقهاء، ومن رجال الدين عموماً، مثلاً تعظيماً على عملية الأمثلة من خلال القلب إلى الضد. ففي طور النقيض كان كل حظ هؤلاء الآباء الرمزيين من التقييم وصفهم بأنهم «موتى»، يأخذون علمهم «من ميت عن ميت»^(٣٦)، ودمغهم بـ «النفاق» و «التفلفل»، والخن عليهم حتى بصفة «المحافظة» لأن «الموقف المحافظ يدل على وعي فكري» في حين أن «الاعتزاز بالمأخى» والتراث هو عند هذه الفئة من الناس «تجارة وتعيش:» «فيما أنهم رجال الدين وحمله المعاصم، فإن التأكيد على الماضي كقيمة مطلقة فيه تثبيت لمناصبهم، وتأكيد لسلطانهم، مستترين وراء العلم، والدعوة إلى نصرة القديم ضد البدع المستحدثة». فهو إذن موقف يقوم على النفاق، ولا يفيقي إلا المحافظة على المصالح الشخصية»^(٣٧). ولكن هذا الهجاء المقدح والمبالغ فيه بلا ريب لا يلبث أن يتقلب في طور التعظيم الدفاعي والاسترضائي إلى أمثلة مبالغ فيها هي الأخرى، وربما بنسبة متماثلة: فالفقهاء هم القيمون على التراث، وحصاته من الخلافة، وحارسو الشرع، والمدافعون عن مصالح الأمة، والذابون عن حوضه الإسلام»^(٣٨). ويعد أن كان هؤلاء الآباء الرمزيين النمطين متهمين بأنهم «فقهاء السلطان»^(٣٩)، أو حتى «بغلة السلطان»^(٤٠).

ولا دور لهم، كفضة اجتماعية كتب عليها «بطبعها» أن تكون من «مطيليات المجتمع المتخلف»، غير أن «يستغلهم الوضع السياسي القائم من أجل إضفاء الشرعية على نفسه وتبرير وجوده أمام الجماهير»، إذا بهم يتحولون، بقوة الأمثلة، لا من معسكر المحافظة والتبرير إلى معسكر المعارضة فحسب، بل تعدد لهم أيضاً أمرته: فـ رجال الدين هم وهدمهم في البلاد الإسلامية أساس المعارضة ورصيداً الأول^(٣٧)، و «الإمام الفقيه» هو من يقوم «بقيادة الجماهير في حركة تاريخية دفاعاً عن مصالحها وتحقيقاً للتوحيد، في المسجد وفي الشارع، في الحقل وفي المصنع، بقوة العقيدة وثقل الجماهير من أجل الثورة»^(٣٨). ويعد أن كان رجال الدين طوعية في يد الحكام لا يتعرضون لصالح الأمة ولا يوجهون فكرهم إلى قضاياها الرئيسية، وكل مبتغاهم «رضاً الحاكم خوفاً من ربه أو طمعاً في جاهه أو بحثاً عن ماله»^(٣٩)، ولا وظيفة لهم سوى «تبرير السلطة وحمايتها من هجمات المعارضة» باتهامها «بالكفر والزندقة»^(٤٠)، إذا بل «فقهاء السلطان» يعتمدون، بقوة الأمثلة، «فقهاء الأمة»: «يلو سلطانهم على كل سلطان، يتحكمون بالحاكم ولا يتحكم بهم، بل «يعزلونه إذا خالف الشريعة أو إذا ما تهاون في تطبيقها»^(٤١)، وإلهم تعود قيادة «الثورة الشاملة»، قيادة «الثورة الأبقى والأدوم، والأرسخ والأعق»، لأنها «ثورة الأنبياء»، يقوم بها علماء الأمة، فالعلماء ورثة الأنبياء»^(٤٢). بل إلىهم ينبغي أن تعود الإمامة، إذ لما كان «وحي العلماء يند عن التزييف، ولما كان العلماء ورثة الأنبياء، وكان الفقهاء قادة الأمة، فالإمامة أوجب لهم»^(٤٣).

على أن الأمثلة ليست إلا أحد وجهي العملة. فكما أوضحت ميلاني كلابن أيضاً، فإن الأمثلة، باعتبارها ترجمة مفاتيح بها للعلاقة بـ «الشيء الطيب»، غالباً ما تقتن بمغالة نقيضة كترجمة للعلاقة بـ «الشيء الشرير»^(٤٤). ومع أن الموضوع (وهنا الشيء) هو في الأصل واحد، إلا أن اتفاده ركيكة لإسقاط كل من الأحاسيس الشهوانية والعدوانية عليه يتأدى إلى شرطه شطرين متقابلين تقابل النعيم والجحيم، وربما كانت هذه العلاقة الطباقية مع الشيء لدى الطفل هي مصدر كل ثنائية ماثوية لاحقاً لدى الراشد. ومع أن حسن حنفي - حتى تعود فوراً إلى الحالة التي نحن بصدها - يبدو شديد السخط على «القسمه الثنائية» فيحمل عليها الكرة ثلث الأخرى، تارة باسم «الازدواجية» وطوراً باسم «التصور الثنائي للعالم»، ويحملها مسؤولية ضياع الأرض والتاريخ منا وممانتنا من الانقسام بين الفكر والواقع»^(٤٥) حتى «أصبحتنا مفرغين من الداخل نعيش الخواء وندعي الملاء»^(٤٦)، إلا أنه يبدو أيضاً أن ما من شيء يطيب له كان يمارس بنفسه تلك «القسمه الثنائية». وهكذا فإن التراث نفسه - وكأنه شيء» أخر بالمعنى الكلايني للكلمة - يبدو مشطوراً شطرين غير قابلين للام. وهذا التشطير هو مؤدى نظرية حسن حنفي في «الاشتباة»، وهي النظرية التي ترفض أن ترى في التراث «وحدة واحدة»^(٤٧)، وتؤكد على العكس أن «كل تراث يحتوي على اشتباه يفيد الضدين ويحتوي على المعنيين المتناقضين»^(٤٨). ومن هنا فإن التراث في حقيقته «ترائان»: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث الأغنياء وتراث الفقراء، تراث القاهر وتراث المهزوم. وهذا هو الذي يفسر قضية الاشتباة Ambiguïté في التراث إذ نجد فيه نظريات وآراء ومعتقدات... متعارضة. فهناك تشبيه وتزني، نقل وعقل، جبر واختيار، إيمان وعمل، نص حرر وعقل مصلحي، دعوة إلى الأخرة ودعوة إلى الدنيا، الخ»^(٤٩). وهذا التشطير الطباقى يندرج هو نفسه تحت عناوين اثنتية. فتارة يتغلب بقالب «التخلف والتقدم» كما في النص التالي: «التراث القديم... مازال حياً في وجدان العصر، منه ما يعوق تقدمه، ومنه ما قد يساهم فيه... يحتوي الماضي على الفث والشمين ويتضمن ما يعوق التقدم وما يدفعه إلى الأمام»^(٥٠). أو كما في النص التالي: «إن تراثنا فيه ما يعطينا دفعات إلى الإمام مثل نظرية الاستخلاف، وتحريمه للملكية والميراث، ونظريته في الشورى ورفضه لحكم الفرد المطلق، ونظريته في المجتمع بلا طبقات، وتحريمه لكل مظاهر الاحتكار والاستغلال. ولكن في بعض جوانب من تراثنا ما يمنعنا من التقدم، خاصة الجانب اللاهوتي والغيبى فيه، التصور المركزي للعالم، بعض الاتجاهات التي تغفل من حرية الإنسان وإرادته، قياس السلوك بما هو خارج عنه، اعتبار الدنيا ورقة في مهب الريح وتعويض خسارتها في عوالم غيبية أخرى»^(٥١). وطوراً آخر تتنكر الاشكالية الاثنتية في رداء «اليمين واليسار» كما في النص التالي: «...هناك يسار ويمين، فالتصورات المختلفة للعقائد كما منتتها الفرق

حالة تشخيصية: إزدواجية العقل في كتابات حسن حنفي

الاسلامية بها يسار ويمين على ما يثبته علم اجتماع المعرفة، فالمعتزلة يسار والاشاعرة يمين. والفلسفة بها يسار ويمين، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الاشراقية الفيزيائية عند الفارابي وابن سينا يمين. والتشريع به يسار ويمين، فالملكية التي تقوم على المصالح المرسلة يسار والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين. وفي التفسير، التفسير بالمعقول يسار، والتفسير بالماثور يمين. وفي التاريخ في الفتنة الكبرى، علي يسار ومعاوية يمين، والحسين سيد الشهداء يسار ويزيد والموهين يمين»^(٨٤).

هنا تتحدد لحسن حنفي استراتيجية مثنوية في التعاطي مع التراث، استراتيجية لا تنرذ في وصفها بأنها تقوم على الإحياء والتصويت: «يتأصل اليسار الإسلامي في الجوانب الثورية في تراثنا القديم، وبالتالي تكون مهمته إحياء هذه الجوانب وإبرازها وتطويرها وتصفيها ما دونها حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم»^(٨٥).

فما الجوانب المطلوب إحيائها وما الجوانب المطلوب تصويتها؟ ما «إيجابيات التراث» التي ينبغي تطويرها، وما «سلبيات التراث» التي تنبغي تصفيتا؟ هنا تخلي مثنوية المحافظة والتقدم، اليمين واليسار، مكانها لإشكالية طباقية ثالثة هي إشكالية السلطة والمعارضة. فيما أن التراث متبعير عن الصراع الطبقي والسياسي في كل مجتمع، وبما أن «الصراع الاجتماعي في كل عصر واحد لا يتغير. الصراع بين الحاكم والمحكومين، بين الطبقة العليا والطبقات الدنيا، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين الأقوياء والمستضعفين، بين الأقلية والأغلبية، بين القاهرين والمقهورين، خرج التراث مشتبهاً بغيره عن كلا الموقفين. فإذا كان الصراع قد حسم أولاً لصالح، فريق السلطة، الدولة السنية القائمة، وبالتالي ساد تراث على مدى أكثر من ألف عام... فإذن المعركة اليوم على أشدها بين الفريقين من جديد... وتكون معركة التراث الآن هي في إحداث البديل وقلب التراث من تراث القهر إلى تراث التحرير... واكتشاف ثقافة المهوورين، ثقافة الشيعة والخوارج والمعتزلة وتراث القرامطة والزنج»^(٨٦).

على أن تشطير الموضوع – وهنا التراث وآباء التراث – وشق إلى قطبين متقابلين تقابل الموجب والسالب، والمغلاة في تبخيس أحد القطبين وفي أمثلة القطب الآخر، وبكلمة أخرى معاملة معاملة شبه قسامية على غرار ما يفعل الطفل الرضيع مع موضوعه الأول عندما يقسم شيء الأم إلى شيء طيب كل الطبيعة يستقطب حفزاته الحبيبة وأخر شرير كل الشر يستقطب حفزاته العدوانية، تقول: إن هذا التشطير^(٨٧) يتبلور في واحد من أكثر أشكاله نقاءً وشططاً من خلال ما يمكن أن نسميه دراما المعتزلة والاشاعرة في أدبيات حسن حنفي التراثية. ففي هذه الدراما، التي تنوب مناب دراما اليسار واليمين أو التقدمية والمحافظة، الخ، والتي تبدو أكثر مطابقة لموضوعها وأكثر محايطة له لأنها بالفعل لا تحاول «القفز على التراث من الخارج» ولا تفرض عليه قطبيات مستوردة من تجربة حضارية مفارقة، يتجلبب المعتزلة بجلباب الآباء المثاليين، أو بالأحرى بهاتهم المتعالية بسطوعها ونصوعها على كل نقد، بينما يحتكر الاشاعرة كل السلبيات باعتبارهم آباء مضطهدين ومبغضين. ويدهي إن دور أولئك، هنا كما في كل أوعية دفاعية، توفير الحماية من شر هؤلاء، فكل النقد الذي يوجهه أو يمكن أن يوجهه إلى الأواخر سيمر بلا عقاب لأنه موضوع سلفاً تحت حماية الأوائل. ومن هنا الشطط والإسراف في مدح المعتزلة وذم الاشاعرة. فالشعور بالذنب من جراء إسقاط العدوانية على الأواخر يجد ما يخفف ويفرّج عنه في رضا الأوائل. ولو لم يوجد المعتزلة في التاريخ لوجب اختراعهم: فلولاهم ما أمكن وضع الآباء الفعليين موضع النقد والتبخيس. ولا شك أن ما ساعد على أثقل المعتزلة كونهم هم الذين خسروا المعركة تاريخياً؛ فالأثقل يحتاج إلى فراغ لتملأه، أما التبخيس بالمقابل فيحتاج إلى ملاء ليفرغه: فوجدته الموجود الفعلي يقع تحت طائلة النقد^(٨٨).

«إذا كان لنا لدى الآباء مفخرة» فهي مفخرة المعتزلة الذين تصورا «الإنسان حراً خالفاً وأرجعوا الأشياء إلى عللها المباشرة وأمنوا بقوانين الطبيعة وأعلنوا من شأن العقل واعتبروه مصدراً للوحي»^(٨٩). إن هذه الجملة، وإن كانت تحدد كل إيقاع المغلاة في التقييم التي يحظى بها المعتزلة بصفتهم آباء

مثاليين في كتابات حسن حنفي، تبقى مع ذلك فريدة في نوعها. فصحيح أن المؤلف المدعي والتفاخري لصاحب مشروع «التراث والتجديد» من أهل التوحيد والعدل^(٣٤) يتسم إجمالاً بالاطراد، ولا ينقلب من الضد إلى الضد كما عودنا في أحكامه الأخرى، ولكن لا يرد هذا المدح في كتاباته جميعاً إلا مقترناً بدم الأشاعرة. والعكس أيضاً صحيح: فخلا استثناءات نادرة - كما عندما يدعم الأشعرية بإشاعة «عثران للطيفان الشرقي»^(٣٥) - لا نلق في كتابات حسن حنفي على ذم الأشاعرة بدون أن يقترب مقدماً بمدح المعتزلة. فدراما المعتزلة والأشاعرة دراما مانوية بكل ما في الكلمة من معنى، وال ضد فيها لا قوام له ولا اعتبار إلا بضده؛ وإذا كنا سنكتفي بالشاهد التالي على هذه الماهية الضدية فلأنه يغني بوضوحه واقتضابه عن عشرات من الشواهد الماثلة: «في داخل السنة هناك اختياران آخران، المعتزلة والأشاعرة، على طري نقض: المعارضة العقلية المستترة والسلطة النصية القاهرة»^(٣٦).

إن الغفلة في تقييم المعتزلة، بوصفهم الضد الذي يحتل موقعه في القلب المؤمتل، لا تلق عند حدود اعتبارهم، حيثما ورد ذكرهم، ممكّن - بثورة وعالم الطبيعة وحرية الإنسان^(٣٧)، ولا عند حدود الدعوة إلى إحياء تراثهم باعتبارهم أجدر ما في التراث العربي الإسلامي بالإحياء لأنه الأقرب إلى قيم العصر والحداثة، قيم «العقلانية والحرية والسيادة على الطبيعة والديمقراطية»^(٣٨)، ولا حتى عند حدود الادعاء - كما سبق البيان - بأن التراث العقلاني الاعتزالي كان وراء عقلانية الغرب^(٣٩)، بل تعدى ذلك كله إلى حد إبداء الرغبة في التماهي مع المعتزلة: «وجدنا معتزلي، وهدفنا تطوير الاتجاه الاعتزالي خطوة نحو عقل الثورة من أجل إقامة لاهوت شامل للثورة»^(٤٠)، وإعلان عن أن إعادة بناء علم أصول الدين بالاتجاه الاعتزالي يمكن أن تقدم للجامع «البديل الإيديولوجيات السياسية، خاصة بعد فشل جميع الإيديولوجيات العلمانية للحدوث»^(٤١). بل إن إحياء الاتجاه الاعتزالي يبدو وكأنه هو تلك العتلة السحرية التي طالما بحث عنها المفكرين النهضويين لك طلائع التخلف والإطلاق آية النهضة المنشودة من عقابها. فإن يكن التخلف لا يعني شيئاً آخر سوى «سيادة الفكر الأشعري»، وإن تكن آية هذا التخلف قد انطلقت منذ ألف عام بعد أن تم القضاء على التراث الاعتزالي منذ القرن الخامس الهجري، منذ هجوم الفزاري على العلوم العقلية وسيادة التصوف وازدواجه مع الأشعرية^(٤٢)، فإن مجرد التحول من جديد نحو «العقلانية العلمية» (ممثلة بالمعتزلة والفلاسفة) والانتقال من «المحافظة الدينية» إلى «العقلانية التحررية»، أي «من الأشعرية والتصوف إلى المعتزلة والفلاسفة» سيكون هو تلك اللحظة التاريخية التي طال انتظارها والتي ستكون بمثابة إشارة البدء «بذروة ثالثة من الحضارة الإسلامية»^(٤٣).

على أنه ما لا يجوز أن يغيب عن أنظارنا، بالعودة إلى المنهج الذي لزمنا به أنفسنا، هو الطابع النكوي لعملية أمثلة المعتزلة هذه، رغم احتمائها خلف درية قيم العصر والعدالة^(٤٤). فإحياء والاتجاه الاعتزالي^(٤٥) واعتباره «الشرط الأول للعمل السياسي»^(٤٦) النهضوي وكلمة السر التي يمكن أن تفتح بها مغارة العصر، لا يعني في خاتمة المطاف، مهما يبلغ من تعاطفنا في تبيين الدور الفكري للمعتزلة تاريخياً، سوى النكوي إلى عهد ذهبي مفترض أن نموضه في القرن الثالث الهجري مثما يرمضه السلفيون التقليديون في مطلع القرن الأول الهجري. ولكن على حين أن السلفية التقليدية تحيل إلى لحظة تاريخية واقعية، فإن الطابع النكوي لعملية أمثلة المعتزلة يزدوج بطابع هلوسي. وبالفعل، إن الأمثلة، مثما مثل كل مفالة مصابية في التقييم، قابلة أن تحد بانها آية تفكيرية لا تقيم وزناً كبيراً للواقع ولا تلزم بحدود أو لا تصح عن أن تضرب صفحاً عن بعض عناصره الأساسية. والحقيقة التي تتجاهلها عملية أمثلة المعتزلة - وهي دُرْجة يكثر مشايعوها في الخطاب العربي المعاصر حول التراث^(٤٧) - أن هؤلاء الماديين ب «ثورة العقل» واستقلاله، وب «حرية الإنسان» وب «العقلانية العلمية» والتحررية، ما كانوا في الواقع أكثر من «علماء كلام»، أي بتعبير آخر مخارج للمنظومة الفكرية العربية الإسلامية «لاهويتين»، وأنهم بصفتهم هذه «وكما لاحظ الفلاسفة المسلمون أنفسهم، الفارابي وابن رشد وكذلك ملا صدرا الشيرازي، كانوا بوجه خاص من المتأخرين، إذ لم يضعوا نصب أعينهم حقيقة مبرهنات عليها أو

قابلة للبرهان عليها بقدر ما سعوا إلى تجنيد كل ما هو في متاحهم من وسائل جدلهم الكلامي لتأييد بنود قانون إيمانهم التقليدي»^(٩٠).

وتجاهل الواقع التاريخي أو مقومات أساسية فيه هو السمة الغالبة أيضاً على أمثلة حسن حنفي للمعتزلة من وجهة نظر سياسية، وذلك عندما يتحولون بقلبه، وياعتبارهم أباء «عصريين» أو مسقطاً عليهم بالأحرى هموم العصر، إلى «قادة فكر» وأبطال معارضة، إذ «استطاع المعتزلة - كما كتب يقول - معارضة النظم التشريعية القائمة، وتكوين جبهات معارضة، وفكر معارضة»^(٩١)، كما كانوا «أقرب إلى قادة الفكر ومؤسسي الحركات... وأهل معارضة عنيفة، ومواقف مشهودة، وقيادة أمة، وإنارة فكر»^(٩٢).

ويدون أن تدخل في تفاصيل التاريخ السياسي فلنا أن نلاحظ أن المعتزلة كانوا أيضاً من رجال الدولة، وأن سوادهم انتقل من «المعارضة» إلى «السلطة» - مع أن «فلسفة الحكم» لم تتغير وإن تفسرت السلالة الحاكمة - وأن علاقتهم بالسلطة في عهد المأمون والمعتصم والرائق قد توثقت حتى أصبح منهم وزراء وقضاة ورؤساء دواوين، إلخ، وحتى أضحت مراكز القرار الفكري شبه حكر عليهم. والواقع أنه يصعب الكلام، من هذا المنظور عن «علم كلام» بالمعنى الخالص، إذ تحولات «الأصول الخمسة»، كما يلاحظ محمد أركون، إلى شبه «إيديولوجيا طبقية سائدة»^(٩٣). بل نستطيع أن نلاحظ مع لوي غاردييه - وهو من الذين انتصروا لرأي أحمد أمين القائل إن المعتزلة كانوا رجال دين قبل أن يكونوا رجال فلسفة وعقل - أن «المعتزلة، تقيداً منهم بأهلهم الخامس، لم يترددوا في الاستعانة بذراع السلطة، فحكم على خصومهم بعقوبات جسدية، ودرج بهم في السجون، بل منهم من قتل»^(٩٤).

وكما أن صورة المعتزلة كانت في الواقع وفي التاريخ أقل نصاعة من تلك التي يرسمها لها حسن حنفي، كذلك فإن لنا أن نتوقع أن تكون الصورة التي يرسمها للأشاعرة أكثر قتامة مما هي في الواقع وفي التاريخ. فاقسى وأقسى ما يمكن قوله في الأشعرية - على حد تعبير لوي غاردييه أيضاً - هو أنها، بنفيها فاعلية العلل الثانية، «تحمّل قسطها من المسؤولية عما سُمي اعتسافاً بقدرية الإسلام»^(٩٥). ولكن هذا شيء، وتحصيلها مسؤولية كل ما أصاب الإسلام والمسلمين في عهد الانحطاط من أفات شيء آخر. والنصوص التالية لا تدع مجالاً للشك في أن الدور الموكل من قبل مؤلفها إلى الأشاعرة بالمقابلة مع المعتزلة هو من منظور تاريخ النقل والعقل في الإسلام كالدور الموكل إلى المستر هايد في قبالة الدكتور جيكل من منظور ثنائية الشر والخير في الإنسان.

- «إذا كان التوحيد يشير إلى حق الله، والعدل يشير لحق الإنسان، فإن علم أصول الدين الاعتزالي قد أعطى الصدارة لحق الإنسان، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام بالطريقة الأشعرية عندما ابتلع التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجداننا المعاصر. ويكون علم الكلام الأشعري هو المسؤول الأول عن تخطئنا الحالي»^(٩٦).

- «الأشاعرة... [ممثلون] الفكر الديني الرسمي الذي ازدوج مع التصوف وأصبح أساساً للسلطوية في تصورنا للعالم، وللسلطوية في انتمسكتنا للحكم، وللسلبية في سلوك جماهيرنا التي تنتظر المدد والعون والإلهام من السماء»^(٩٧).

- «ظلت الأشعرية مفروضة علينا تاريخياً أكثر من تسعة قرون وواقعياً حتى الآن كأنها هي الفكر الديني الوحيد في تراثنا، وكان التخلف الذي سادنا منذ القرن السابع الهجري حتى الآن ليس هو المسؤول عن هذه السيادة للفكر الأشعري»^(٩٨).

- «لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر»^(٩٩).

- «في مسألة الأفعال وراثنا تصور الأشاعرة: الله قادر على كل شيء، على خلق الكون وعدم خلقه، على إمامة الإنسان وإحيائه، بل وقادر على أن يوجد ما لا يوجد، ولا يوجد ما يوجد، وأنكرت القدرة الإنسانية والاستطاعة قبل الفعل ويعد الفعل... لم يعد للإنسان تاريخ... وأصبح فعل الإنسان مطلقاً في الحاضر لا زمان له ولا تاريخ، غير مسؤول عن أفعاله الماضية وغير مسؤول عما يسفه من أفعال في المستقبل. وأسوء

الحظ لم يعش المعتزلة طويلاً لإثبات الاستقامة في وعينا القومي... ومسؤولية الإنسان عن أفعاله الماضية والمستقبلية... وبإذا تستطيع ثلاثة قرون من الاعتزال أمام أربعة عشر قرناً من الأشعرية؟^(١١٩).

- في مسألة الحسن والقبح لم يعش للأسف المعتزلة طويلاً لتحويل موقفهم الذي يجعل العقل أساس النقل إلى بناء أساسي في شعورنا القومي، بل ساد التصور الأشعري منذ القرن الخامس حتى الآن الذي جعل النقل أساس العقل، فأصبحت نظريتنا في المعرفة تعتمد على الوحي والإلهام، وتقوم على تفسير النصوص... وأصبحنا مهتمين على النصوص ندخل في معارك التأويل، والواقع نفسه مسلوب عنه، فتركنا التاريخ لتأويل النصوص، وتركنا الأشياء لمحاكات الألفاظ^(١٢٠)...

- في موضوع الإيمان والعمل استطاع المعتزلة جعل العمل جزءاً من الإيمان، فالإيمان بلا عمل نفاق وفسوق... لكن للأسف... ساد فكر الدولة الرسمي الذي مثّله الأشاعرة وعقيدة أهل السنة، وأصبح الإيمان مكتفياً بذاته دون ما حاجة إلى عمل. فكل من قال لا إله إلا الله ومحمد رسول الله أصبح مسلماً، عضواً في الأمة الإسلامية له ما لها وعليه ما عليها، له حق التزوج من المسلمين والدفن في مقابرهم والميراث منهم حتى ولو أضمر الكفر في قلبه، حتى ولو كان عمله لا شأن له بإيمانه، فعلمه مرجحاً إلى يوم القيامة يحكم عليه الله كيف يشاء. أفسح هذا التصور المجال للنفاق والفسوق، وكان سبباً للازدواجية في حياتنا. أصبح الإيمان مجرد تسمية بالشهادة، والشهادتان مجرد إيمان بالألفاظ... وتحول المسلمون إلى كم دون كيف، وأصبحت عدداً دون عدة، ورماداً بلا نار، يعيشون العالم بوجودهم دون فعلهم، وينهجون طريقتهم بالمظاهر وليس بسلوكهم، فوفقوا بيبكون أو يصرخون والتاريخ يتحرك، والشعوب تتقدم، ومع ذلك يقرأون «السابقون السابقون» (الواقعة: ١٠: ١٣١).

إن هذا الهجاء المر للأشاعرة، بعد كل ذلك الإطناب في مديح المعتزلة، لا يبدو مبرراً بالفارق القائم فعلياً بين هؤلاء والآخرين، والذي هو محض فارق في الدرجة. ولوحظنا حتى حسن حنفي في تطبيق مقولات من العصر على تراث الأبناء لقلنا إن كلاً من المعتزلة والأشاعرة على حد سواء يمثلون أهل «الوسط بين الديسار» الذي يمثله الفلاسفة، أصحاب العقل، وبين «اليمين» الذي يمثله الفقهاء، أصحاب النطق. وإنما من خلال هذه الوسطية فحسب ينقسم المعتزلة والأشاعرة بدورهم إلى «يسار» و«يمين»، وفي مثل هذه الحال يحتل الموقع «الوسطي» بينهما الماتريديين، والواقع إن الحقيقة التي يتجاهلها كل من الهجاء والمديح أن الأشاعرة، مثلهم مثل المعتزلة، علماء كلام، أي في التحليل الأخير مفكرون ولفظوا العقل، أو بتعبير أدق الجدل العقلي، في خدمة النقل. وصحيح أن المعتزلة أحق من الأشاعرة بالوصف بأنهم «عقلانيو الإسلام»، ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن الأشاعرة كانوا، كما يصورهم حسن حنفي دعاء لهدم العقل^(١٢١). والفارق بين المدرستين المتنافستين كان، هنا أيضاً فارقاً في الدرجة. فالمعتزلة مالوا إلى إلغاء الحدود بين النقل والعقل، بينما مال الأشاعرة إلى تثبيتها. هؤلاء ما عرضوا عن العقل ولا روى بالعقل، ولكنهم أكدوا أن عينه لا تبصر إلا على نور النقل، مثلاً أن نور النقل يزداد إشعاعاً عندما تعانينه عين العقل. وكما أن المعتزلة لم ينكروا، رغم انتصارهم النسبي للنزعة العقلية، ضياء النقل، كذلك لم ينكروا الأشاعرة، رغم انتصارهم النسبي للنزعة النقلية، بصيرة العقل. ولئن كانوا في المذهب أقرب إلى الحنابلة، فقد كانوا في المنهج أقرب إلى المعتزلة^(١٢٢). وقد كان الغزالي خير ناطق بلسان حالهم في منافعهم عن المنقول بالمفعل حينما قال قولته الشهيرة: «العقل مع الشرع نور على نور».

ولكن هل نستطيع أن نختم هذه الفقرة بدون أن نشير إلى ممارسة حسن حنفي للعبة وحدة الأضداد حتى في هذه المقابلة الضدية بين المعتزلة والأشاعرة؟

الواقع أن ذم الأشاعرة لا يتقلب أبداً - وهذه من الثوابت النادرة في كتابات حسن حنفي - إلى مدح. ولكن حماسه للمعتزلة تخف كثيراً، بالمقابل، في بعض النصوص التي تبدو معنية بالتقييم المعرفي الموضوعي أكثر مما هي انعكاس لمغالاة هلوسية في التقييم. فهؤلاء الذين قيل لنا للتو إنهم أعطوا «الصدارة لحق الإنسان» يقال لنا في نص «قديم» يعود إلى عام ١٩٧٠ إنه ما كان لهم كلمات كلام أن يتخطوا إشكاليات علم الكلام التي هي إشكاليات لاهوتية ما دون فلسفية، وأن علم الكلام ويظل في جملته

نظرية في الله وليس نظرية في الإنسان، وإن يكن الإنسان قد ظهر «في حدود قليلة عند المعتزلة»^(٣٢). وهؤلاء الذين كرسوا في نصوص لا تعد ولا تحصى مقلتين ثابتين «للمعتزلية»، ودعاة لا تثنى لهم قساة لـ «ثورة العقل» واستقلال العقل، ومدافعين أصلاً عن «أولوية العقل على النقل»، يرضمون في نص واحد على الأقل عند حدهم الحقيقي باعتبار أن وظيفة العقل عندهم كانت تبريرية، لا نقدية؛ يشهد تاريخ الفكر البشري على موت الفلسفة إذا ما قام العقل البشري بوظيفة التبرير وتخل عن دوره في التحليل والنقد. فقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط تستخدم العقل دفاعاً عن العقيدة... وقد ظهر دور العقل في تبرير المعطيات على أوضح ما يكون في تراثنا الفلسفي القديم عندما أصبحت وظيفته فهم الوحي، خاصة عند أهل السنة الذين جعلوا النقل أساس العقل. بل إن المعتزلة أنفسهم الذين جعلوا العقل أساس النقل كانت مهمة العقل لديهم تأويل النقل حتى يصبح أكثر اتفاقاً مع العقل دون نقده أو تأويله تأويلاً جذرياً يرجعاه إلى التجارب الإنسانية التي هي أساس كل نص^(٣٣).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن حسن حنفي يقر هو نفسه في أكثر من موضع بأن الفلسفة «كانت تمثل نسفاً عقلياً أكثر تقدماً من نسق الكلام»، ويأخذ مواقف الفلاسفة وكان أكثر انساقاً مع العقل الواقع من موقف المتكلمين^(٣٤)، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أيضاً أن عقل الفلاسفة أنفسهم لم يكن - كما رأينا - «عقلاً نقدياً»، بل غلبت عليه وظيفة التبرير^(٣٥)، أدركنا أن حظ المعتزلة من النزعة العقلية الجذرية لم يكن كبيراً إلى الحد الذي يُرمز إليهم، لأنهم وإن كانوا أكثر عقلانية من الأشاعرة فقد بقوا أقل عقلانية من الفلاسفة الذين ما كانوا هم أنفسهم عقلانيين إلى الحد الذي يمكن أن يطلب منهم كفلاسفة.

والواقع أن دراما المعتزلة والأشاعرة، على ما تنطوي عليه من انتصار للوالت وتنديد بالوثاني، تندرج هي نفسها في نسج نقدي أوسع منها وأشمل، هو نسج هجاء علم الكلام ككل. فمعها يمكن حظ المعتزلة من العقلانية، لأنهم يقرن في المحصلة الأخيرة علماء كلام. والحال أن علم الكلام بنفسه وفيلسوفه، وبشقيه المعتزلي والأشعري، هو في نظر مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» أول العلوم التراثية بالنقد وأدعاه إلى الإطال لأنه كان بامتياز، على الأقل من وجهة نظر ذلك الفيرواني الذي ما استطاع قط أن ينفضه من جلده وإن أنكره مثنى وثلاث ورباع، «علم اغتراب الإنسان» وقذفه «خارج العالم»^(٣٦). «علم تدمير العالم وإثبات عجز الإنسان»^(٣٧)، علم التعيير عن «عجز الامراء والشعوب عن أخذ مصائرهم بيديها والدفاع عن حقوقها بانفصاها»^(٣٨). ومع أن الغاية المعلنه من وضع ذلك السيفر الضخم الذي يحمل عنوان «من العقيدة إلى الثورة» هي إعادة بناء علم الكلام ليكون هو «العلم البشري يمد الجماهير بتصوراتها للعالم ويبواعها على السلوك» وليكون هو «البديل لايديولوجياتها السياسية بعد فشل جميع الايديولوجيات العلمانية للتحديث»^(٣٩)، فإن الورشة الضخمة التي يبائر فيها حسن حنفي إشغال مشروع تحويل «العقيدة» إلى «ثورة» تتكشف في الواقع عن أنها ورشة هدم وإزالة للانقراض، لا ورشة ترميم وإعادة بناء. وبالفعل، وعلى الرغم من ادعاء المتكلمين بأن كلامهم وهو الكلام دون ما عداه من العلوم، فإن المحاكمة التي يقيمها مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» لعلم الكلام هي محاكمة عامة جامعة، تقوض علم الكلام تقويضاً في جزئياته وكياناته وبمختلف مذاهبه واتجاهاته، ولا ينقي منه حتى الانقراض. فإن يكن هو علم الكلام، فليس لأحد أن ينس أن يكرى الآفات التي ورثها عنه «حبايتنا المعاصرة» هي «سيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات» حتى أصبحنا نعرف بين الأمم بأننا أمة «الاعتريات التي ما قتلت ذبابة»^(٤٠). وإذا كان هو علم الأتلة، فإذن «معظم أدلته ضعيفة يسهل الرد عليها ومناقشتها بأدلة أقوى منها». ومن ثم صرح فيه القول المشهور من أنه علم «لا يقنع الذكي ولا ينتفع به البليد»^(٤١). وإن تكن غايته وإثبات صحة العقائد الدينية بالأدلة العقلية، فإنه قد «قام بعكس غرضه وأسسها على ظن خالص». وإن يكن منهجه هو الجدل، فإذن الجدل «يؤدي إلى السلوك الظني ويمسح باليقين». بل إن «البدعة التي يود علم الكلام نقضها هي التي تتحول إلى يقين بالعجز عن بالرد عليها أو بالرد عليها ظناً». وبالتالي «يؤدي علم الكلام عن طريق الجدل إلى عكس ما يرمي إليه، يؤدي إلى تحويل عقائده إلى ظن وعقائد الخصم إلى يقين»^(٤٢). وإن يكن منهجه أيضاً هو «منهج الدفاع عن

العقيدة والذب عنها ضد البدع والشبه التي يروجها الخصوم من المعاندين والمبطلين، فالحقيقة أن «الدفاع ليس منهجاً للعلم، بل هو مجرد تقريب وثناء ومدح للنفس وتلب وهجوم وتجريح للآخر». وليست مهمة العلم الدفاع أو الهجوم، بل تلك مهمة المحاماة. والدفاع والهجوم كلاماً يقومان على التعصب والهوى والمصلحة ويدلان على نقص في العلم والموضوعية والتجرد. هذا فضلاً عن أن «الدفاع موقف ينم عن ضعف صاحبه، وهجوم الخصوم يدل على قوة المعارض. وفي النهاية يرجع الفضل إلى الخصم في التحدي والمعارضة وإجبار المتكلم على التفكير والاستدلال». وبالتالي «يكون الخصم هو المؤسس للعلم باعتراضاته، وليس المدافع عن العلم بأجوبيته»^(١٣). وأخيراً فإن علم الكلام مردود عليه مدعاه بأنه علم. فإن يكن علماً، فهو «علم إيماني خالص أكثر منه علماً عقلياً، وبالتالي يقتد شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله»^(١٤). وليس علم الكلام «لا علماً» فحسب، بل هو تقيض العلم أيضاً لأنه هو المسؤول، بنزعة اللاهوتية، عن «القضاء على النظرية العلمية للظواهر، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائماً بطرف آخر هو الله»^(١٥). وبكلمة واحدة وختامية إن «علم الكلام هو تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح أكثر منه تاريخاً للعقل... وليس له أي فائدة عملية، بل على العكس يؤدي إلى مخاطرة جمة وضرر بالغ على الفكر والسلوك، على الفرد والجماعة، على الحاضر والتاريخ. هو مضيق للوقت، ومذهبة للعمر... علم الكلام يبعد الجماعة عن مصالحها الفعلية ويقدم لها موضوعات وهمية وإشكالات خاطئة تصرف فيها طاقات الجماعة وتعطيها معركة وهمية تاركة المعركة الحقيقية... علم الكلام لا يزيد عن كونه كلاماً في كلام... وربما سمي العلم «علم الكلام» لأنه كلام بداية وطريقاً ونهاية، مقدمة واستدلالاً ونتيجة»^(١٦).

يبقى أن نقول ختاماً إن هذا الهجاء الفائق المראה لعلم الكلام يسري مفعوله بتمامه على المعتزلة. إذ حتى إشعار آخر، وما لم يدعنا مؤلف «من العقيدة إلى الشورى» إلى التيهان معه في جولة أخرى من التناقض العنيف، لا يمكن تعريف المعتزلة، مهما تمايزوا عن خصومهم الأشاعرة، إلا بأنهم علماء كلام، مثلما أن علمهم علم كلام، علماً بأن مؤلف «من العقيدة إلى الشورى» لا يخصص بهجائه الكلام الأشعري، بل يستهدف به علم الكلام على إطلاقه، وعلماء الكلام على اختلافهم، غير مستثنى منه أو منهم مذهباً بعينه أو فرقة بعينها .

- (١) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨) ص ٥٢.
- (٢) في: اليسار الإسلامي (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١) ص ٤٣.
- (٣) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٢ - ١٣.
- (٤) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٣٤.
- (٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٥.
- (٦) المصدر نفسه، ص ١٥.
- (٧) المصدر نفسه، ص ١٦.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.
- (٩) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٥.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.
- (١١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٤ - ٢٥.
- (١٢) لا ننسى أن التجرد من السلاح يُقرأ في الغالب من قبل اللاشعور على أنه مكافئ للخضاء.
- (١٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٦٢.
- (١٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٤.
- (١٥) في: الثقافة الجديدة، ص ٧.
- (١٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٩٦.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٩ - ٢٢٠.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ١٤١. وبالنسبة، يسيف مؤلفنا، إلى لائحة مأخذه على الحركة التنويرية العربية، مآخذاً أساسياً آخر، فهو يلاحظ أن امتناعها عن أخذ موقف نقدي من تصورات العالم التي يبيد إنتاجها بلا انقطاع قد ساعد على إبقاء أزدواجية التفكير العلمي والتفكير الديني في الشخصية القومية. فصحيح أن حركة التنوير العربية انحصرت للملم وبدت إلى تطبيق «أخر المكتشفات العلمية الغربية»، ولكنها لم تنتصر للتصور العلمي للعالم. تصورت أن «العلم هو الاكتشافات العلمية أو الاختراعات العلمية أو القوانين العلمية، وليس التصور العلمي للعالم، (في: الثقافة الجديدة، ص ٧). ومن ثم وجدنا مجتمعاتنا. المندودة إلى أعمالها التراثية، تحاول «أن تميز في عصر النهضة وإن تكلّف إلى عصر التكنولوجيا دون أن يحدث تطور [مواز] في منظورها العلمي أو في تصورها للعالم». كسا وجدنا العالم في مجتمعاتنا لا يمانع في أن يكون نالاً آخر النظريات في علوم الذرة ثم يتركه بآل البيت ويغير واقعهم بالدعاء» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٩ - ٧٠).
- (٢٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٥٣.
- (٢١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٣.
- (٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣ - ١٤.
- (٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥. ولنا عودة إلى دلالة «شباب الإنسان» هذا ومحضاره و«إبنتائه» و«بناته».
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥.
- (٢٦) الموضع نفسه، ولعل هذا النقد غير منقطع الصلة بنقد ماركس للدين باعتباره روح عالم بلا روح، وهو على كل حال لا يقل عنه جمالاً في بعض فقراته.
- (٢٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٠.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (٣٠) ينطوي النص، إضافة إلى الجراءة النظرية، على جراءة سياسية بالنظر إلى تضميناته وإشارات إلى ممارسات كان اختطها الرئيس أنور السادات عند تصديده لاختلال قرارات مصرية.

المخلفون العرب والقرآن

- (٢١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٣.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤. ولنستذكر هنا، بالمناسبة، تطويره صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إزاء الماركسية.
- (٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦. والتسويد منا لفرض سيمتين لاحقاً.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
- (٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
- (٢٧) الموضع نفسه.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٠. ونستطيع أن نلاحظ أن النقد يتخذ في هذه الفقرة، وفي الفقرة الأخيرة التالية لها، منحى جذرياً وكلياً مستكين لنا إليه هود.
- (٤٠) المصدر نفسه، ص ١١١.
- (٤١) لا ننس أن التباري لعبة طفلية بامتياز، وأن النموذج الأول لكل تبار هو بين الصبيان والبنا: «عندي وليس عندك»، وبين الصبيان والصبيان: «عندي أكبر من عندك».
- (٤٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠١.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.
- (٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
- (٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥ - ١٠٦.
- (٤٦) المصدر نفسه، ص ١١١ - ١١٢.
- (٤٧) حنفي، التراث والجديد، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٤ و ١٤٤.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢ و ١٢٩.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥ و ١٤٧.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.
- (٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.
- (٥٣) لنلاحظ أولاً أن مقولاتي الزمان والمكان، الموضوعتين هنا موضع تحقير بالأحرى، مما مقولات أروپتان بالأحرى أيضاً. ففي عالم الأم الرحمي الفردوسي، حيث يعيش الجنين في تناضح مياغر، لا تقوم حدود بين الانسا والالانسا. وهذه الحدود هي التي قد يمن إليها الفرد لاحقاً عندما تتحوره الرغبة في الرحيل عن المكان والزمان، ومعانقة الصالح، والفوس في «القوم الأروپانوس».
- (٥٤) ترجع هنا أصداة واضحة ومباشرة من لمينغ الذي كان سبق إلى التمييز، على طريقته ولفظه الخاصة، بين «الدون» و«التراث»، من خلال تمييزه بين «دين المسيح» و«الدين المسيحي»، مؤكداً أن «الأول، دين المسيح، موجود في الانساجين، في حين أن الثاني، الدين المسيحي، ليس كذلك» (انظر في لسنج، قويسة الجفص العشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٥٩).
- (٥٥) حنفي، التراث والجديد، ص ٢٠.
- (٥٦) غالباً ما يتخذ التسويل، كالدوائية والكراهية اللتين يصدر عنهما، مضموناً تصفه ادبيات التحليل النفسي بأنه من طبيعة قهرية. وبالفعل، وفيما يتعلق بالآباء الفقهاء على الأثر - ولا ننس أن حسن حنفي يعد نفسه في المقام الأول فقيهاً ولدت عليه كايين مهمة تجديد الفقه الذي أوقف الآباء تطويره منذ قرون، فإن القطيعة معهم تأخذ على نحو سائر شكل قطيعة مع طبيعتهم «الدرجية». وهكذا يعلن حسن حنفي: «إذا كان القدماء قد خلفوا لنا تراثاً لغوياً، فإننا نستطيع اليوم أن نخلف تراثاً علمياً. وبذلك ضيع من برامجنا الدينية في أجهزة الإعلام وفي مساهدنا ودور التعليم أحكام الضرائط وخلق عانة الميت» (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٦) ويبدو بعد أكثر من أحد عشر عاماً إلى التكرار: «دأما علوم الفقه فإننا نعطي فيها الأولوية للمعاملات على العبادات. لأنهم بأحكام الضرائط وخلق عانة الميت، فلسنا فقهاء الحيض والغفاس» (في اليسار الإسلامي، ص ١٩). وفي نص حديث يعود تاريخه إلى عام ١٩٨٢ يجدد هجومه بضراوة على الآباء الفقهاء لأنهم حصروا عليهم بالتساؤل: «ما هي أحكام الاستنجاة والغسل وما حجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وما هي أحكام خلق عانة الميت» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤).
- (٥٧) في: اليسار الإسلامي، ص ٣٢. وهذا لن يمتعه طبعاً، في نص لاحق، من قلب الحكم والقول بأن عامل الثورة المضادة

هوامش التراث كآب مقصهد

الذي كان راء فضل كل الانجازات الثورية الحديثة في العالم العربي والإسلامي هو التراث باعتباره والرافد الأساسي في ثقافة الجماهير، تعتمد عليه النظم القائمة طلباً للفرعية، ويفذبه الاستعمار لإجهاض التجارب الوطنية، (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٨٢).

(٥٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٣.

(٥٩) وإحيائاً أيضاً، ولكن بعد إكمال الهدم وإعلان وفاة الآباء: مهمتنا إحياء الأفكار من منازل الموتى، (حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٠).

(٦٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٥٨.

(٦١) ميلاني كلاين، الحسد والشكران *Envy and Gratitude*، العنوان بالفرنسية *Envie et Gratitude* (باريس: منشورات غاليمار، ١٩٧٨، ص ٣٥، سلسلة هكذا «Tel».

(٦٢) هيربرت روزنفلد، حالات ذهانية، مقاربة تحليلية نفسية: *Psychotic states A psychoanalytic Approach* الترجمة الفرنسية. *Etats Psychotiques* (باريس: منشورات الجامعة الفرنسية، ١٩٧٦)، ص ٦٢.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٦٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٤٠.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٦٧) يبلغ التناقض هنا لدرجة إذا ما تذكرنا أن هذه الجملة المسروقة من قبلنا قد وردت بحرفها تقريباً في الشاهد الذي سقناه في الصفحة ٨٠٨ - ٨٠٩. ولكن على حين أنها أوردت قبل قليل لتثبت أن الرؤية الدينية للعالم من خلال «الثلاثيات المشهورة» تلقى، فإنيها تورد الآن لتصبث أن هذه الرؤية إيلها، ومن خلال الثلاثيات المشهورة إيلها، فتجميع».

(٦٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٥.

(٦٩) تتعدد أمعاء هذا التبخيس في مواضيع شتى من كتابات حسن حنفي انظر مثلاً: في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٠٨.

(٧٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٤.

(٧١) في: اليسار الإسلامي ص ١٦١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٧٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٦.

(٧٤) في: دراسات إسلامية، ص ١٨.

(٧٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة: المعتقدات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨) ج ١، ص ٧٤.

(٧٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٢٥.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٧٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٩.

(٧٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٨٧.

(٨٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج ٥، الإيمان والعمل والإمامة، ص ١٩٩.

(٨١) انظر شرطاً متتافراً لراء ميلاني كلاين، وبخاصة فيما يتعلق بالأسئلة والتبخيس وتسطير الموضوع كاتمكاس لانشطار الأنا، في حنة سيفال، مدخل إلى كتابات ميلاني كلاين: *Introduction to the work of Melanie Klein*. الترجمة الفرنسية بنونان: *Introduction A L'oeuvre de Melanie Klein* ط ٢ (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٦)، ولا سيما الفصل الثاني، ص ١٧ - ٣٢.

(٨٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٢٧.

(٨٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٦.

(٨٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٣٧.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٨٧) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٨.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٨٩) في: اليسار الإسلامي، ص ٨. ولا نستطيع هنا إلا أن نشير إلى التناقض الصارخ الذي يربط بين مضمون هذا النص =

وبين مضمون نص آخر يعلن فيه حسن حنفي شجبه للمحاولات تريد - نظير محاولة حسن مروة، في: *الفتوحات الحداثية في الفلسفة العربية الإسلامية*.. أن تقرأ التراث الوطني الإسلامي من منظور الابدئية الحداثية التحصيلية العثمانية، فمصادري هذه المحاولات أكثر من محاسنها، وبعبارة أخرى كما يقول حسن حنفي بالتحريف الواضح: «أنها محاولة للفرار من التراث من الخارج، أي إسقاط مذاهب خارجية على التراث الإسلامي.. مرة ماركسية وأخرى ليبرالية ثم وجودية فطورية فوضعية وظاهراتية.. وفي هذه الحالة نسقط على التراث الإسلامي وجهات نظر غربية ونفس خصوصية التراث الإسلامي.. وبالتالي نشأ صراعات حول قراءة التراث لا تمت بصلة إلى صراعات التراث العربي الإسلامي الداخلي بقدر ما تعبر عن مناهج متباينة اتخذت من التراث ذريعته للتصاريح... إن عيب هذه المحاولات يكمن في كونها قراءة غربية بمنهج غربي، (في: *الوحدة*، العدد ٦ (أذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ١٢٩). وهذا النص الأخير ينطوي على تناقضين، أولهما داخلي يتمثل في تكديده، بين جملة قراءات أخرى، بقراءة الظاهراتية للتراث العرب الإسلامي، مع أن ما من أحد حاول مثل هذه القراءة حتى الآن على حد علمنا سوى حسن حنفي نفسه، وثانيهما خارجي، وذلك بالإحالة إلى النص الذي سبقه، إذ هل من قراءة للتراث أكثر مغاربية وأكثر دغرية، وأكثر إسقاطية من قراءته من زاوية «البيسار واليمين»، أي من زاوية زوج من المفاهيم لم يتطابق معه التراث قط وما رأى الفوق إلا على أرض حفسارة غربية ته تماماً ولاهقة عليه بقرين، وتحديدًا في فرنسا في عهد الثورة الكبرى يوم درجت العادة على جلوس المثقفين من مثلي الشعب (اليعلقية) إلى اليسار الرئيس في الجمعية الوطنية والمفلسين منهم (الجهنوديين) إلى اليمين؟

(٩٠) في: *البيسار الإسلامي*، ص ١٢. ولنا أن نلاحظ أن هذه الاستراتيجية الانتقائية أو الانتقامية بالأحرى، التي ينغمس إليها حسن حنفي على صعيد الموقف من التراث، تتناقض تناقضاً جاداً ومباشراً مع موقف آخر له أعلن بوضوح ورفضه للثورة الابتدائية، التجزيئية، إلى التراث لأن من شأنها القضاء على وحدة التراث وعدم قراءته في حركته الداخلية.. وأما العيب الثاني (في محاولات قراءة التراث على طريقة حسين مروة، في: *الفتوحات الحداثية*) فهو دراسة جزء من التراث، اقتطاعه وتسميته مبادئ أو علمياً أو طبياً أو تاريخياً، وتقديم هذا الجزء على أنه التراث... مع أن هذا الجزء يقابله جزء آخر متصارع معه في حيوية متميزة للتراث الإسلامي.. إن العيب في هذه الدراسة هو صدم رؤيتها للصيرورة الداخلية في التراث (في: *الوحدة*، العدد ٦ (أذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ١٢٩-١٣٠). والواقع أن رقصتنا المتناقضات تبدو هذا غير قابلة للحصر أو للضبط: فمن جهة أولى يكرر حسن حنفي القول: «إن ما ينبغي هو نهضة حضارية شاملة تبرز جوانب التقدم في تراثنا القديم وتستعيد منه موقلاته، فالبيسار الإسلامي .. يعني إبراز مواطن التقدم في التراث من عقلانية وطبيعية وحرية وديمقراطية وهو ما نحتاجه في فرنسا هذه» (في: *البيسار الإسلامي*، ص ٢٠)، ومن الجهة الثانية يكرر رفضه للاستراتيجية الابتدائية التي تعمل على طريق إبراز أهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم وإبرازها كأبحاث العصر من تقدم وتغير اجتماعي، فتنجز الاتهامات العقلية في تراثنا القديم عند المستزلة، أو نظريات الإسلام في الشورى، أو نظريات الاقتصادية في الملكية العامة في تنظيم الزكاة... ولكنها جميعها محاولات جزئية تبرز بعض الجوانب التقدمية الأصلية في تراثنا القديم، ولا تعطي صورة عامة للتراث كله... كما أنها تقع في الانتقائية وأخذ ما تريد وترك ما لا تريد، (حنفي، *الثراث والتجديد*، ص ٢٧ - ٢٨)، ثم يعود مرة ثالثة إلى نقد ما يسميه بـ«النموذج التراثي» الذي يتمثل واحد من «معيوبه الرئيسية» في نظره إلى التراث على أنه وحدة واحدة... كل لا يتجزأ، يؤخذ كله أو يرفض كله» (حنفي، *دراسات فلسفية*، ص ١٢٧). وهكذا دواليك.

(٩١) حنفي، *دراسات فلسفية*، ص ١٤٤. ولذا كنا سنسمح لأنفسنا بإيراد شواهد أخرى على هذه القسمة التسطيرية التي تفصح تراث السلطة في قلب التسفير وتراث المعارضة في قلب الأمثلة فلاننا مضطربين إلى أن نلاحظ أن قانونين التناقض يسري هذا أيضاً مفعوله، وعلى نحو لا يقل مدعاة للذهول فمع أن حسن حنفي يقلل ويورد القول إن سيادة وتراث القوة العالمية على تراث القوة الملغوبة.. أي فكر الدولة السيئ على الفكر المعراضي (الخارج) + الديمقراطية + المعتزلة كان هو حجر العنزة والدرع المثالي في تخلف العالم العربي الإسلامي على مدى أكثر من ألف سنة (في مجلة «الثقافة الجديدة»، السنة السابعة ١٩٨٣، ص ٢)، وإن سيادة وتراث السلطة والمحافظة الدينية هي التي مسفت وجداننا القومي فصرنا نعتز أو نعرج وكأننا نسير على سباق واحدة أو كالأعور يصر العالم معين واحدة (حنفي، *دراسات فلسفية*، ص ٢٢٠)، وإن تجديد التراث وإعادة بنائه يعنيان، أول ما يعنيان، بحث تراث المعارضة الذي يحكي حوله مؤامرات الصمت والتضحية (المصدر نفسه، ص ١٩)، وإن الشرط الأول والأخير لكل محاولة نهضة وإزالة من مكوناتنا المتلاحقة تاريخياً هو تصحيح تراث السلطة، وإبراز تراث المعارضة، ومع أن حسن حنفي لا يتريد في القليل بضمير الأنا المباشر: محاولات إن النظر إلى الأزمة التي تعيشها في هذا العصر... ومن خلال بحثي في التراث القديم وجدت الحل في تراث المعارضة، لكن تراث المعارضة تؤن وتجب من قبل مؤرخي السلطة، وهو التراث

- السائد، فكان علي إعادة كتابة التراث كله حتى أستطيع أن أحجم تراث السلطة وأبرز التيارات العقلانية عند المعتزلة والخوارج أو التغايرية المستقبلية عند الشيعة (في مجلة «الوحدة»، آذار ١٩٨٥، ص ١٢٢)، فإنه لا يجد حرجاً في ختام كتاب الضخم حتفي، من العقيدة إلى الثورة في أن يضع «تراث السلطة» وتراث المعارضة معاً في سلة واحدة بأن يحكم عليّ كله، وعلى الفرق التي أنتجت، بالفسلال والتضليل وتعمية الناس وتفرقة الأمة «إن فرق المعارضة بانواعها في الأساس أحزاب سياسية اتخذت العقائد سلاحاً لتثبيت السلطة أو للقضاء عليها. وكان سلاح التفكير في أيدي السلطة وخصوصها سلاحاً سياسياً مستتراً وراء الدين في مجتمع العقائد فيه مصدر سلطة والنص مرجع وحكم. ولا فرق بين فرقة ناجية وفرقة ضالة، فكلاهما سواء وما كثرته الفرقة الناجية هي نفسها وقتت فيه، وأتاما الفقهاء يخلطون عقائدها كما خلطت هي عقائد الفرق الضالة . لقد تباينت جميعها في الكلام وتركت العتوج، وشلت وحدة الأمة، وزرعت الأحقاد، وأضطت الفتن فيها، وسفكت الدماء باسم العقيدة، كل منهم يدافع عن إله السماء ويترك آلله الأرض. وجرى الحكام مجراهم وراء المذاهب النظرية، فتحوّلت السلطة السياسية إلى حكم بين المذاهب، وأصبح السيف هو الفيلص بين الأتلام. لا فرق إذن بين تراث السلطة وتراث المعارضة، بين فرقة السلطان وفرق المعارضة في شياح جهد الأمة في ما لا يفيد تأكيداً لاختراق الناس عن مواقفهم وتعمية للناس عن مشاكلهم الحقيقية ورؤية واقعهم» (حتفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٥٤٧).
- (٩٢) تلاطم حتة سبيلال أن تشطير الموضوع على هذا النحو يمكن أن يكون بديلاً دافعاً عن انشطار الأنا (انظر: مدخل إلى كتابات ميلاني كالاين، ص ٢٤).
- (٩٣) هذه أولية غالباً ما تكرر نفسها في الصراعات الإيديولوجية. ففي قبالة الأب الفلصي ستالين الذي حُسل وزر جميع الأخطاء، احتل خاصر المعركة تروتسكي مكانه في مصاف الآباء الثقلين. أما لينين فما أمكن إخضاعه إلا لعملية أمثلة تصفية، وذلك على وجه التحديد من حيث أن حياته توقفت في منتصف الطريق، مما أتاح له أن يجمع جزئياً بين شرط الأب الفلصي وشرط الأب المثالي، فيبقى حفله من النقد والأمثلة على حد سواء بسيطاً. وعلى صعيد التاريخ العربي الإسلامي حدث شيء من هذا القبيل مع قطبي الفتنة الكبرى علي الذي خرج ميكراً من المعركة، ومعاوية الذي رجمها واستمرت ولايته عليها
- (٩٤) حتفي، في فترنا المعاصر، ص ١٦١.
- (٩٥) في الواقع، أن «التوحيد» والعدل، إعلان فقط من الأصول الخمسة التي عرف بها المعتزلة، والأصول الثلاثة الباقية هي «الوحد والوحيده» و«المنزلة بين المنزلتين» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ولكن وسهمهم بـ«التوحيد والعدل» وحدهما، دون سواهما من الأصول الخمسة، يبدو أكثر تشبهاً مع مقتضيات الأمثلة.
- (٩٦) حتفي، دراسات فلسفية، ص ٥٨.
- (٩٧) حتفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٦١٠.
- (٩٨) في: اليسلر الإسلامي، ص ١٣.
- (٩٩) المصدر نفسه، ص ١٤.
- (١٠٠) حتفي، دراسات فلسفية، ص ٢٠٠.
- (١٠١) حتفي، من العقيدة إلى الثورة، ص ٢١٢.
- (١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.
- (١٠٣) في: اليسلر الإسلامي، ص ١٤.
- (١٠٤) حتفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٢.
- (١٠٥) متحج الاعتزال ونحن ندعو إلى العقلانية والحريه والسياده على الطبيعة والديمقراطية» (في: اليسلر الإسلامي، ص ١٤).
- (١٠٦) نلاحظ أن إحياء «الاتجاه» الاعتزالي يعني شيئاً أكثر من مجرد إحياء «التراث» الاعتزالي.
- (١٠٧) حتفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٢.
- (١٠٨) انظر، من هذه الزاوية، تقييم محمد عمارة، مثلاً، للدور الفلسفي والسياسي للمعتزلة.
- «كانت الزعة العقلانية عند المعتزلة تجسداً لموقف أمثنا الإيجابي ضد التحدي الذي تمثل في الهجوم الفكري للعلل والنحل والمذاهب التي نازلت الإسلام على أرضه بعد عصر الفتوحات، عندما عجز التصويبيين عن الوفاء بحق هذا الدين، ومن ثم عجزوا عن امتلاك الأدوات العقلية الكفيلة بصياغة البقاء الحضاري الذي أصبح أصبح العرب المسلمين مؤهلين له ومطالبين به من قبل حركة التاريخ. ولقد أنجز المعتزلة، بنزعتهم العقلية، هذه المهام، فكانوا المناع الحقيقين لا نعتز به من تراثنا في هذا الميدان» (د. محمد عمارة، قيسارات الفكر الإسلامي، (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٢)، ص ٧٩)

المتفكرون العرب والقرآن

- (١٠٩) هنري كوريان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، سلسلة Folio، (باريس: منشورات غاليمار، ١٩٨٦)، ص ١٥٥، العنوان بالفرنسية: Histoire de la philosophie islamique.
- (١١٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.
- (١١١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢١٢. ولناظر أن محمد عارة يمارس هو أيضاً شبه هذه الأمثلة السياسية التي تستمر مغزاتها استعارة مباشرة من قاموس العصر والمنظومات الإيديولوجية الحديثة فيقول: وكما كان فكر المعتزلة هذا جواباً لآلامهم وموقفها الإيجابي أمام هذه التحديات، كذلك كان نشاطهم السياسي العملي وكانت ثورتهم التجسيد لرفض القوى الاجتماعية المتقدمة لما أحدث الأمويون من تغييرات في طبيعة السلطة العليا للدولة - [الخلافة] - تلك التغييرات التي بدلت فلسفة الحكم، فبدلاً من الشورى والبيعة والاختيار أصبحت وراثية وملكا عضواً. وعلى هذه الجبهة كان المعتزلة - الحزب السياسي، والنشاط العملي، والمعارضة، والثورة المسلحة - التعبير عن رفض تلك التغييرات، وعن الطموح إلى عودة الخلافة الشورية من جديد. وللمعتزلة الشوار صفحات عدة في سجل الثورة بالمجتمع العربي الإسلامي... الخ، (تجليات الفكر الإسلامي، ص ٧٩ - ٨٠).
- (١١٢) محمد أركون، الفكر العربي، سلسلة ماذا أعلم؟ (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٥) ص ٤١.
- (١١٣) الشيخ بوعمران ولوي غاردييه، سلفوراسا الفكر الإسلامي (باريس: منشورات سندباد، ١٩٨٤)، ص ٤٤، العنوان بالفرنسية: Panorama de la Pensée Islamique.
- (١١٤) لوي غاردييه، أهل الإسلام (بروكسل: منشورات كومبلكس، ١٩٨٤) ص ٢٥٠ العنوان بالفرنسية: Les hommes de l'Islam.
- (١١٥) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ١٧٣.
- (١١٦) بي: اليهنا الإسلامي، ص ١٢.
- (١١٧) المصدر نفسه، ص ١٤. ولناظر أن سيادة الفكر الأشعري بدأت من القرن الخامس الهجري، لا من القرن السابع الهجري، وأن ما شهدته هذا القرن من منظور تاريخ العقل في الإسلام هو على العكس تعرض سيادة الأشعرية لهزة عظيمة من جراء النقد الشامل الذي وجهه إليها ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. والمجيب من هذا المنظور أن حسن حنفي الذي يهجو الأشعرية لأنها تخلت عن المعتزلة وقدمت النقل على العقل يمدح ابن تيمية ويلقبه كما رأينا بـ «محارس التراث» ومطهر النص، مع أن أول ما يأخذه ابن تيمية على الأشعرية هو أنها لم تنعقد انعقاداً كلياً من المعتزلة ونقضها العقلي ولم تقدم بما فيه الكفاية النقل على العقل.
- (١١٨) حنفي، التراث والحجيد، ص ٩٨.
- (١١٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٥. ولناظر من وجهة نظر تاريخية خالصة، أن الاعتزال لم يعيش أكثر من قرن بين الزمن، وأن الأشعرية التي سادت ابتداء من القرن الخامس الهجري ما كان لها أن تعيش، وصولاً إلى اليوم، أكثر من عشرة قرون. فكيف صارت القرون المظلمة أربعة صفر؟ وإذا كنا أمام رثة قلم أفلا نتحرى لها، طبقاً لتقسيم فرويد للهفوات، عن منطق داخلي لا شعوري؟ وإذا كنا نعلم أن الإسلام نفسه - وليس الأشعرية - هو الذي عاش أربعة صفر قرناً، أفلا نستنتج أن حسن حنفي يماهي لا شعورياً بين الإسلام والأشعرية، ويكون التالي كل نقده الشعوري للأشعرية نقداً لا شعورياً للإسلام؟
- (١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.
- (١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
- (١٢٢) كما في النص التالي الذي يؤكد أنه من جملة ما «تتفخيه المسيحية والأشعرية من مقبضات عقائدية هدم العقل، وخرق القوانين الطبيعية وإنكار لاستقلالها، وإثبات للفضل الإلهي، وإلغاء الحرية الإنسانية والاستحقاق الفردي طبقاً للأعمال» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٣). ولناظر بأن المناسبة أن هذا النص يقع بدوره ضحية ملتبساً من المماهة بين المسيحية والأشعرية، مع أن سياق النص - أرسطو الذي أصبح لدى الشراح قبل ابن رشد «أوغسطيناً» أشعرياً - كان يقتضي الاتهام المماهة إلا بين الأوغسطينية والأشعرية. ويبدو أن «رثة القلم» هذه متعينة هي أيضاً بدوافع شعورية ولا شعورية تري إلى أن تعمم على كل المسيحية التهمة الموجهة إلى الأوغسطينية.
- (١٢٣) ذلك هو الرأي الذي يذهب إليه دومينيك جينين سورديل في كتابهما الجامع، حضارة الإسلام الكلاسيكي (باريس: منشورات آرتي، ١٩٦٨)، ص ١٩٤. العنوان بالفرنسية: La Civilisation de L'Islam classique.
- (١٢٤) حنفي، في الفكر الفردي الخاص، ص ٢٢٠ والتسويد منا.
- (١٢٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٩٦.
- (١٢٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٥٦٤.

- (١٢٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٢.
(١٢٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٩٢.
(١٢٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٨.
(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٤٧.
(١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢.



إن ضراوة النقد الموجه إلى علم الكلام بجميع تياراته واتجاهاته بلا استثناء لا بد، من وجهة نظر سيكولوجية، أن تحمل على الاشتباه بأن لهذا النقد هدفاً آخر غير علم الكلام وعلماء الكلام. وحتى عندما يفارق هذا النقد عموميته إلى التخصص، ويسمى الأشاعرة بالاسم، ويحصل الفكر الأشعري مسؤولية الانحطاط الذي آلت إليه حال الإسلام والمسلمين ابتداء من القرن السابع الهجري، فإننا نشبه في أن الأشعرية لا تعدو هنا أن تكون مجرد تكتة يدريّة، وفي أن الهدف المسلط عليه نيران النقد الحامية أعم وأشمل. ونحن نميل إلى أن نرى في جذريّة النقد الموجه إلى علم الكلام وفي شموليته وفي طابعه التعميمي الذي تتوقف معه اللعبة المانوية المعتزلية - الأشعرية عن الاشتغال قريبة تمزج الافتراض بأن صائغ هذا النقد يقيم في حال التعميم موازنة بين علم أصول الدين، الذي هو واحد من الأسماء التي عرف بها علم الكلام، وبين الدين نفسه، مثلاً وجدناه يقيم في حال التخصص مهادنة - لا شعورية ربما - بين الأشعرية والإسلام^(١). وبالفعل، إن نقد علم العقائد - وهو اسم آخر لعلم الكلام - غالباً ما يستحيل نقداً للعقائد نفسها^(٢)؛ وهو إذ ينحصر إلى أن يكون كلياً يضرب صفحاً عن التمييز الذي كان مؤلف «القرائ والتجديد» أقامه بين الدين والتراث، ولا يعود يصبر نفسه بالجزئيات والتراكبات الحضارية والشواذب التاريخية، بل يعيد على العكس بناء الاتصالية بين النشأة والتطور، بين السوي والحضارة، بين النص وشروحه؛ ويعبارة أخرى أقرب إلى مفردات التحليل النفسي، بين الأم والآباء .

الأم من حيث هي بدء مطلق، والآباء من حيث هم مسار وتاريخ .

الأم من حيث هي مثال، والآباء من حيث هم واقع .

الأم من حيث هي تصريف لفعل الكون، والآباء من حيث هم تصريف لفعل الملك .

الأم من حيث هي نمط كلي في الكينونة الجوهرية، والآباء من حيث هم أنماط جزئية في الكينونة المرضية

ولهذا قلنا إن نقد تراث الآباء، مهما يبلغ من الجذرية، يبقى نقداً جزئياً .

ولقد رأينا أن الفصل الحاد الذي أجراه مؤلف «التراث والتجديد» بين الدين والتراث أتاح له أن يضع كل السلبيات في كفة التراث، وأن يضع كل الإيجابيات في كفة الدين. فقد ظهر التاليه والتجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، وظهرت دعوات التراث إلى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين. هذا من جهة السلبيات، أما من جهة الإيجابيات بالمقابل فإن «دين الثورة موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، ودين التحرر موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والنزعة اليسارية موجودة في الدين وليست موجودة في التراث»^(٣). وهكذا ترجع كفة الدين على كفة التراث مرتين: مرة بعدم احتوائها على أي من السلبيات التي تحتويها كفة التراث، وأخرى باحتوائها على كل الإيجابيات التي لم تحتو عليها كفة التراث .

ومن هنا كان إيقاعان في التعاطي مع التراث: العرس والحداد .

فبدر ما هو تراث للآباء، أي بقدر ما هو تراث يُعدي تكوّن بدءاً من الدين وحول الدين وعلى هامش الدين، فهو تراث القمع والتخلف والقسمة الثنائية والعقل التبريري والرؤية الهرمية للعالم .

وبقدر ما هو تراث للام، أي بقدر ما هو تراث بدئي تكوّن من ذاته وحصل ذاته كواقعة مثالية أولى ومطلقة، يقينها كيقين الرحي قبلي ومطلق، فهو تراث كلية القدرة، تراث الماهيات لا الوقائع، تراث الكيف لا الكم، تراث النشأة لا التاريخ، تراث النبع لا النهر، تراث العنقاء لا الرماد^(٤).

ولا شك أن هذين التناولين، الأبوي والأموي، للتراث هما اللذان يمكن أن يقسرا - جزئياً على الأقل - ازدواجية الموقف من التراث ومراوحتة المذهلة بين النقد والتقريظ، كما من جهة أولى في الجملة التي تندد بالتراث وتحمّله حتى مسؤولية «الهزيمة التي أصبنا بها في الخامس من حزيران سنة ١٩٦٧»

حالة تشخيصية: إزدواجية العقل في كتابات حسن حنفي

لأن وعينا المعاصر الذي كان وراء هذه الهزيمة هو «نتيجة إرث طويل وحصيلة تراثنا القديم الذي ما يزال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون»^(١)، وكما من الجهة الثانية في الجملة التي تشيد على العكس، وبالفاظ تكاد تكون واحدة، بـ «تراث الأمة الوجداني الذي ما زالت تعيشه، ويمدها بتصوراتها للعالم، ويحدد قيمها، ويوجه سلوك أبنائها، وقادر على تحريك الجماهير وحشدتها»^(٢).

وقد سقنا في الفقرة السابقة - «التراث كآب مضطهد» - من الشواهد ما يغنيا، ويغني القارئ، عن أن نحضر وإياه للمرة الثانية «الماتم» الذي يقيمه حسن حنفي للتراث بتأويله الأبوي. ولكن الشواهد التالية تتيج لنا أن نفهم كيف يمكن أن يكون التراث إياه، مؤولاً تأويلاً أموياً، وعداً بـ «عرس»^(٣):

- «تبدو ثورة الإسلام الآن وكأنها الخطر الأكبر على القوى العظمى»^(٤).

- «ثورة الإسلام... ستكون القوة الحقيقية أمام القوتين العظميين»^(٥).

- «بجمعنا الإسلام، ونلتقي على الوحي، ونستقي من نبع واحد»^(٦).

- «الثورة الإسلامية... أكبر تحدٍ للغرب، وأكبر مؤكد للهوية الإسلامية كهوية قومية»^(٧).

- «إن الإسلام قادر على أن يطيح المسلمين الهوية السياسية، وأن يدمهم بنظام اجتماعي يجدون فيه خلاصهم مما هم فيه من ضنك وبؤس وفقر، ونظام عقائدي يحيلهم من بعد خوفهم أمين، ويتلقمهم من التخلف إلى التقدم، ومن الثبات إلى الحركة، ومن الوراء إلى الأمام»^(٨).

وعلى أجنحة هذه الاندفاع، التي يبدو وكأن الأنا يذوق فيها نشوة عناق مثاله، لا يحجم صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» عن أن يطلق إسم «التراث» على إرث ما كانت لهم اليد الطولى في محق آثار التراث العربي الإسلامي، فيشيد بـ «تراث تيمور وجنكيز خان وهولاكو»^(٩) وينصّب تيمورلنك، الذي زرع طرق غزواته واجتياحاته بأهرامات من رؤوس المسلمين من جميع الأعراف والأجناس، رائداً وللثورة الإسلامية «الأممية» «في آسيا... هناك تراث تيمورلنك وآثاره حيث كان الإسلام بؤرة ثورية ينتشر منها الإسلام في كل اتجاه، الزحف شرقاً إلى الصين، أو غرباً إلى العراق وتركيا، أو جنوباً إلى الهند وفارس، أو شمالاً إلى سهول آسيا الوسطى»^(١٠).

وعلى الرغم من أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» و«اليسار الإسلامي» قد حدد مهمتهما مراراً وتكراراً بأنها «تحويل للوحي إلى إيديولوجية»^(١١) و«تأويل الدين على أنه ثورة»^(١٢) و«تحويل العقائد الدينية إلى إيديولوجية ثورية للمسلمين»^(١٣)، فإن انسياقه وراء وهم كلية القدرة كما يراه به مثال الأنا ذو الانتماء الأموي يتطرق به إلى حد المجاهرة بأنه حتى لو ظهر الإسلام كلفظ أو شعار أو كهدف بلا مضمون اجتماعي وسياسي واقتصادي واضح فإنه يكون كطوق النجاة بالنسبة إلى الأمة الإسلامية في لحظة انقراضها ضد التمتع والاغتراب»^(١٤).

هذا الإنتماء إلى الشكل دون المضمون، إلى الحاي دون المحتوى، إلى الوجود قبل أن يتمايز الوجود، يستحضر إلى الأذهان بالضرورة ذلك الإنتماء إلى ما قيل الوجود الذي هو إنتماء الجنين إلى رحم أمه . فالجنين الذي لا وجود له ولا حياة إلا بالتناضح لا يعرف حدوداً ولا تمايزاً. والأنا عنده يطابق اللانا، ومن هنا تورمه للعظمة ولكلية القدرة. ومن هنا أيضاً كان الفصام تجسدية أساسية في حياة الإنسان الراشد - الفصام أو اغراء العودة إلى اللاحدود التي كان عليها الأنا قبل أن يكون هو الأنا، وإلى اللاشخصية التي كانت النمط البدني لوجوده القناضي في رحم الأم .

وبهذا المعنى فإن العودة إلى النبع يمكن أن تكون تجربة فصامية. فهي بمثابة إلغاء لعمل التاريخ على النضر، أو بحسب مفردات حسن حنفي ارتداد من «الحضارة» إلى «الوحي»، أو حتى من «التراث» إلى «الدين» .

ولكن هذه العودة، التي غالباً ما تأخذ شكل نشوة أوقيانوسية يتخطى فيها الأنا حدوده ليعانق اللانا في فعل اندماج وانصهار وذوبان للشخصية، غالباً ما تقتدر أيضاً، كرد فعل، بشعور بالاشمئزاز، ومن ثم بالتمرد. فالأنا، الذي صبّ كالنهر في بحر اللانا، لا يلبث أن يكشف أنه ما زاد على أن أصاع

المنظفون العرب والتراث

مجرأه. ومن هنا ينقلب عرس اللقاء مع المحيط إلى ماتم، ويلبس الأنا الحداد على نهره، ويدخله شعور مرمق بأن ما حسبه فيضاً لم يقد أن كان غيضاً .

وتجربة الحداد هذه هي التي تمنع الفصام من أن يستقر، رغم قوة إغرائه، وتكون بالتالي، على الصعيد النفسي، ضماناً للصحة ضد المرض .

وهذه التجربة تقوم بدور العلة في ما يسميه التحليل النفسي بالترميم النرجسي .

فالأنثا، الذي انتفى بإلغائه حدوده، يعود إلى رسمها وإلى شق مجراه من جديد واستعادة ذاته. ومثله مثل أوزيريس فإنه يكون لنفسه إيزيس التي تلم أبعاضه وتجمع أوصاله لتبعه إلى الحياة .

ويقدر ما يمكن تعريف الأشباه بأضادها فإن رحلة الترميم النرجسي تتبدى على أنها النقيض للعكس لتجربة الاتحاد الصوفي. فإن يكن فناء الأنا هو طريق الصوفي إلى ارتقاء سلم كلية القدرة باعتبارها امتيازاً إلهياً، فإن الترميم النرجسي إعادة تكوين للأنا وإعادة تأكيد لها في أبعادها الإنسانية .

والحال أنه في طور الترميم النرجسي تتكشف الأم عن أنها أم ملحقه .

ومن ثم فإن التمرد عليها يأخذ أبعاداً كلية لم يأخذها التمرد على الأب .

فالأب لا يملك، مهما طفى، أن يكون أكثر من أب خصاء .

أما الأم، التي تعطي الوجود، فقادرة على إعدام الوجود بالذات .

وكما أن الأب، الذي لا يستطيع أن يطول سوى جزء من الأنا، يحدد على هذا النحو إطاراً جزئياً للموقف النقدي البنوي، كذلك فإن كلية قدرة الأم، التي تستطيع أن تطول كلية وجود الأنا، تجعل الموقف النقدي البنوي عديم الفعالية ما لم يأخذ بدوره طابعاً كلياً .

فالأب دونه الخصاء، أي خسارة عضو مهما يبلغ من أهميته فإنه ليس كل الأنا .

أما الأم فدونها الفناء، أي خسارة كلية الوجود وكلية الأنا .

لذلك فإن نقد الأم لا يمكن أن يقف عند الحدود التي وقف عندها نقد الأب .

وأول الحدود التي تسقط الحد الذي يفصل «التراث» عن «الدين»، و«الحضارة» عن «الوحي»، فالتراث لا يعود عنواناً لمملكة الآباء، بل لمملكة الأم. والتراثية تصبح صفة لا ما هو لاحق، بل ما هو بدئي. ونقد التراث لا يبيى محصوراً بالواقع الذي آل إليه المثال، بل ينصبّ أصلاً على المثال الذي أفرز الواقع:

«نحن نشئنا أن لم نشأ مجتمعات تراثية، أي أننا نرى أن الحجة فيها هي حجة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة التراث، سلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة. وما أكثر الاستشهاد بـ «قال الله» وقال الرسول» الذي هو بالفعل السند الحقيقي لـ «وقال الحاكم» وقال الزعيم» وقال الرئيس»^(٣١).

ويعد أن كانت الموازنة تقام بين «الماقبل» و«المابعد» لصالح «الماقبل» فيحاط بكل حالة المثالية بينما تُسقط كل نواقص الواقع وشوائبه على «المابعد»، ويعد أن كان «المابعد» يحتل مكانه في موقع النقد، بل حتى الهجاء، لعدم مطابقته «للماقبل» ولانحطاطه عنه يقدو «الماقبل» هو موضع النقد، بل حتى التثديد، لأنه هو السبب والعلّة في انحطاط «المابعد»:

«القول إذن: هذا تكويننا، نحن مجتمع تراثي، لم نشأ بعد عصر نهضة بالمعنى الأوروبي، أي التحول في نظرية المعرفة. ذلك أن المعرفة الأوروبية الحديثة لا تأتي من الماضي، من الكنيسة أو من العقيدة أو من أرسطو، ولكنها تأتي من العقل ومن الطبيعة ومن الحس، أي أن مصادر المعرفة لدينا، والتي نستعملها كحجة، هي مصادر قبلية وليست مصادر بعدية»^(٣٢).

ويعد أن كان العقل مشدوداً إلى النقل بقيد واحد، سواء اتقدم عليه أم تبعه، أثاره أم استنار به، فإن ارتباطهما يُكَلِّم الآن، ويُعَلِّم استقلال العقل: وليست رسالة الفكر استعمال حجة السلطة، السلطة السياسية أو السلطة الدينية، بل الفكر يستمد سلطانه من ذاته بالتحليل المباشر للواقع»^(٣٣).

ويعد أن كان «الوحي» هو «المعنى المركزي» الذي منه تنشأ «العمليات العقلية» جميعاً، و«نقطة

البداية» التي لها «يقين مطلق»، ونقطة الارتكاز التي يمكن بدءاً منها «تأسيس الفكر الديني أو الوحي نفسه باعتباره علماً محكماً» وعلماً شاملاً يعطي المبادئ العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات»^(٣١)، يصبح المطلوب الآن «تعرية الواقع من كل غطاء نظري»، والاندفاع مع التيار التجريبي لتحرير الواقع الذي «ما زال مطموراً تحت كُم هش» من «المسلّمات العقلية والنظريات المسبقة» ولعلقه من «سيطرة الروحانيات التقليدية وسيطرة القيم والمثل المخوارثة»^(٣٢)، و«دفع التيار العقلي إلى أقصى حدوده حتى يقضي العقل على ما تبقى واستجد من مظاهر الحرافة»^(٣٣).

أما «الرباط المقدس» الذي كان يشد وثاق العقل إلى النقل، أو وثاق النقل إلى العقل، لأن «الحق لا يضاد الحق»، ولأنه «لا شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل يناقض الإيمان»^(٣٤)، فإنه يغدو قيداً على العقل لأنه لا يسمح له إلا بممارسة فعاليته على «الفرع» دون «الأصل»، وبمدياً لا قبلياً، وتأويلياً لا نقدياً: «لم يرق العقل بدوره في التحليل والنقد إلا في حدود القاييل... دافعاً عن التوحيد... أو دافعاً عن العدل، وإسوء الحظ لم يستمر خط الرازي في نقد النبوة، وابن الراوندي في استعصال العقل على نحو نقدي، وتم استئصال هذه النماذج كلية من تراثنا القديم حتى غابت كلية من وعينا القومي ووجدانا المعاصر. كذلك قام الفلاسفة بنفس المهمة في التبرير فاقصر دور العقل على فهم الدين بطريقة أكثر رفقاً تريخي ذوق المثقفين والحكماء... بل إن علماء أصول الفقه أيضاً تقبلوا الوحي كحقيقة معطاة سلفاً»^(٣٥)، وما دام المعطى المسبق قد أعطى كل شيء، وحمل الحقيقة الجاهزة إلينا، فقد تعدد دور العقل في فهمها وتفسيرها وتدقيقها. لقد أغنانا الله عن البحث النظري المجرد، وأعطانا الحقيقة لنجدها كنهنا كله إلى العمل وإلى تحقيقها كنظام شرعي على الأرض. يمكن للعقل الاجتهاد قياساً للفرع على الأصل دون إعمال العقل في الأصل»^(٣٦).

وعلى هذا النحو تتكشف العلاقة بين العقل والنقل لا على أنها علاقة توافق وتحاب طبيعي، بل على أنها علاقة تبعية وإرتهان. ففي ظل سيادة «الحقيقة المطلقة المسبقة المكتوبة بصياغة واحدة أبدية»، وفي ظل هيمنة «تصور سلطوي مركزي لإطلاق العالم» «يظل العقل قاصراً عن أن يستقل بنفسه، ومن ثم فهو في حاجة مستمرة إلى عطاء من الوحي... يظل العقل تابعاً للنقل، وتظل الإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الإلهية»^(٣٧). وإن تبقى للعقل دور في ظل حضارة «السلطة المطلقة» و«الحقيقة المطلقة المسبقة»، التي هي «الحضارة المركزة حول الله»، فهو دور «تبريري خالص»: فهو «يأخذ المعطيات وينظرها ويحيلها إلى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها. لم يقف العقل أمام المعطيات محايداً أو ناقداً إياها أو معارضاً لها أو متسائلاً عن صحتها. كان عقلاً ملتصقاً لكل شيء، لا يقف أمامه شيء. لذلك اختفى التناقض وضاعت الحركة بين الأضداد. كانت مهمة العقل على أقصى تقدير التوفيق بين الأطراف، وليس الحوار بينها، وإيجاد التآلف والانسجام في الكون وحل الصراع والتنازع بمقولات عقلية متوسطة. ومن ثم فلا حاجة إلى الحوار، فالمصالحة قانون الكون. كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شيء في نسجيه ليلتصقه. لم يكن ثائراً بل متنبئاً، لم يكن رافضاً بل قابلاً ومتمثلاً، لم يكن ناعياً بل مثبتاً ومؤكداً. وفي الوقت الذي يظهر فيه العقل الراض سرعان ما يتم احتواؤه وألفظه واستعباده كما حدث لابن الراوندي. لم يقف العقل أمام المعطيات محلاً إياها إلى عناصرها الأولية ومركباً إياها من جديد، بل تمثلها وحولها إلى مقولات... ولما كانت المعطيات معقولة فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون. في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار، لأن المعطيات مقبولة سلفاً ولا توضع موضع النقد، والعقل يقبل سلفاً ولا يرفض... ومن ثم ضاعت من العقل امكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العقل»^(٣٨).

وكما أن «الوحي» ينبغ بوطائه على «العقل» بعد أن كان ضامن يقينته، كذلك فإن «الدين ينبغ بوطائه على «الثرات» بعد أن كان ضامن مثاليته. ففي الحالتين كليهما يتعمق اتخاذ موقف نقدي جذري، من النقل كما من الموروث. وقد كنا رأينا كيف أن الثرات العربي الإسلامي، باعتباره «تراثاً ماهوياً» و«ظاهرة مثالية» نشأت من «مصدر قبلي هو الوحي»، يتعالى على المناهج العلمية التي تتجاهل مثالية

موضوعاته وترمي، مدقوقة بـ «التعرة العلمية»، إلى «تدنيسه» بدراسته «مظاهرة مادية خالصة» ويبرأجه إلى «الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي» ويرده إلى «الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية» على نحو يجعل الظاهرة التراثية «تفقد طابعها المثالي وتقطع عن أصلها في الوعي»^(٣١). ولكن هذا التعالي، الذي يحيط كالهالة بالثرث العربي الإسلامي الذي هو نموذج أمثل لثرث يصدر عن الوعي ويتمركز حول الدين، هو ما يسمي في الطور الترميمي موضع نقد وتجريح للأدعي، وذلك على وجه التحديد من حيث أنه تعال على النقد الذي لا مناص من أن يُعد في هذه الحال «تدنيسا»:

«المجتمعات التراثية [هي] التي يكون فيها تراثها ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويكون دينها وفنها وفلسفتها وأسلوب حياتها، ويكون بديلاً عن واقعها وفكرها ويقوم مقام عملها ومعرفتها... فالثرث قيمة في حد ذاته يحرص عليها ولا يمكن تناولها بالنقد أو التغيير. الثرث مصدر القيم، وهو في حد ذاته قيمة روحية، هو مضمون الإيمان أو المطلق في التاريخ». هو «المقدس» الذي لا يمكن تدنيسه بالبحث الإنساني أو بإعمال العقل أو بتحويله إلى «الديني» أو «العلماني». وفي هذه الحالة يكون الثرث والدين شيئاً واحداً، وتتفنى عنه صفة الإبداع الإنساني، وكأنه من صنع الروح آلهي والفتح النبوي. يفعل في الناس، ويوجه المجتمعات، ويحدد المصائر. يجب الخضوع له، والثورة عليه كفر وإلحاد. ويشمل الكتب المقدسة والمؤلفات الصوفية والفقهية والعقائدية، ويضم الضريح والولي وكل صاحب عمامة ويأتم عطوراً»^(٣٢). وضمن هذا السياق يجري التوكيد، ضداً على نظرية الطابع المثالي التعالي للثرث، على أن الثرث ليس من المقدسات، بل هو نتاج تاريخي صرف»^(٣٣)، وعلى أنه ليس له، حتى وإن يكن الدين جزءاً منه، «طابع التقديس»^(٣٤). بل إن نزاع الصفة المقدسة عن الثرث ضرورة نهضوية تفرض نفسها بمعزid من الإحراج بالنظر إلى أن «مفولة المقدس هي لب الثرث»، و«أي تنمية لا تأخذ في الاعتبار هذا المركز، وأي نهضة تعال حول هذه المفولة لا تحدث أي تغيير في الواقع»^(٣٥) ومن هنا فإن نقد الثرث واجب وطني»^(٣٦). والثرث المطلوب نقده هنا لا يتمايز عن الدين، بل هو تعديداً «الثرث الديني»، بل «الدين» نفسه. ومحل «أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر» لا يتردد في تجديد انتمائه أو لبوسه الليوريخي - الماركسي ليعلن بصريح العبارة «أن نقد الثرث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وتغييره»^(٣٧). بل إن كلمة «نقد»، على جذريتها، قد لا تفي بالغرض، ولذا لا يندر أن تقترن، في بعض النصوص، بكلمة «قطعية»: «إننا مجتمع تراثي ما زال وعية القومي مفتوحاً على القدماء، وما زال القدماء يمثلون بالنسبة إليه سلطة يستشهد بها إذا ما نقسه الوعي النظري أو تحليل الظواهر، وما زالت تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك مستمدة من الثرث، لم تقم بيننا وبينه قطعية، ولم تنشأ حركة نقد للثرث تضع تاريخنا الحديث في مرحلة جديدة»^(٣٨). وهذا «النقد»، هذه «القطعية»، هذه «التعرية للغطاء النظري»، هي الشرط المسبق لنشوء «ثقافة نهضوية» ولقيام عصر نهضة «بالمعنى الأوروبي» للكلمة:

«لقد قام الإصلاح بدوره في القرن الماضي. خطني أنني لم أطوره إلى حركة نهضوية شاملة، أي انقلاب في نظرية المعرفة من النصوص إلى الواقع... إن ديكرت وكانط وهيجل لم ينشأوا إلا بعد أن عُرِيَ الواقع من كل غطاء نظري، أي غطاء أرسطو وبيطليموس والعصور الوسطى... إنني حتى الآن لم أبداع ديكرت وكانط ولا هيجل ولا ماركس، لأن الواقع عندنا ما يزال مغشى. أي أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية... والتحدى الأعظم هو هل نحن قادرون على التنظير المباشر للواقع؟»^(٣٩).

وهكذا، وعلى الرغم من تأكيدات صاحب مشروع «الثرث والتجديد» المتواترة على أننا «زريد أن نحصي تاريخنا وتراثنا وأن نتطور من خلال التواصل وليس من خلال الانقطاع»^(٤٠)، فإن «البرنامج النهضوي» الذي ينتهي إلى وضعه يمكن وصفه بلا مبالغة بأنه برنامج «تصفيي جسدية» للثرث:

«همة الثرث والتجديد حل طلاسـم الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السـلح وكثيراً في القاع. مهمته هي القضاء على معوقات التـصر واستئصالها من جذورها. وما لم تتغير جذور التـخلف النفسية كالخـافة والأسطورة والانفعال والتاليـه وعبادة الأشخاص

حالة تشخيصية. إنزولوجية العقل في كتابات حسن حنفي

والسلبية والخنوع، فإن الواقع لن يتغير. وما أسهل أن يتبدل الشبح بالآلة والعفريت بالحر، فكلهما يؤدي نفس الغرض. فاستعمال الساذج للآلة لن يقضي على إيمانه بالجن والأشباح إلا إذا أعيد بناؤه النفسي، ومن ثم القضاء على طلاس الماضي وإسراره إلى الأبد. مهمة «الثراث والتجديد» التحصر من السلطة بكل أنوعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة السواقع الذي نعيش فيه»^(١).

وبدلاً من نزعة التفريق التي كانت تؤكد أن «الدين والفلسفة شيء واحد» وأن «الوحي يقوم على العقل» وأن «العقل أساس الشرع، وما حسنه العقل حسنه الشرع»^(٢)، تبرز نزعة إلى التفريق تجعل من غياب أحد القطبين شرط حضور القطب الآخر.

«يمكن التفكير دينياً إذا لم يقم العقل بوظيفته الأساسية في تحليل الظواهر ثم تغييرها»^(٣).

«الماضي في معظمه لا يحتوي فكراً بل تصوراً دينياً للعالم»^(٤).

«الفكر الديني مجرد انفعال أو خصومة، في حين أن الفكر الفلسفي عقلاني موضوعي»^(٥).

«إن تاريخ اللاهوت هو تاريخ الحلق المستمر بأخر منجزات الفكر البشري»^(٦)... بل إن التاريخ كله لهو قصة تحرر البهريّة من الوصايا الخارجية للسلطين الدينية والسياسية»^(٧).

وضمن هذا السياق، سياق نقد الفكر الديني والتفكير الديني والتصور الديني للعالم، يفرض نقد النص ومنهج النص وسلطة النص نفسه باعتباره لازمة منطقية وتتمّة ضرورية لإشهار الطلاق بين العقل والنقل. ولعلنا لا نخالي إذا قلنا إن هذا التحول إلى نقد منهج النص والمرجعية النصية يمثل انقلاباً كوبرنيكياً حقيقياً في تفكير حسن حنفي. فقد كنا وجدناه يعلن أن «النص ذاته أضمن من كل عمل حضاري عليه»^(٨). والبدء به من حيث هو حاو للوحي - «الوحي باعتباره مصدر المعرفة وموضوعها لها في وقت واحد»^(٩) - هو «البدء المطلق»، هو السّعود به العثور على نقطة بديهية أولى والواقع يقينية يتم عليها باقي البناء النظري»^(١٠). وامتياز النص على الفكر هو كامتياز الوحي على التاريخ. فهو الأصل، والفكر هو «الدخيل»، وانتماؤه إنما هو إلى عالم الماهيات المثالية التي لا يسري عليها قانون الكون والفساد. بينما الفكر انتماؤه إلى عالم التغير والوقائع العرضية والشواثب التاريخية. ومن حيث هو وعاء للوحي فإن النص «بطبيعته حقيقة متكاملة» بينما «الفكر بطبيعته ذو جانب واحد مهما دنا من نظرة متكاملة للأمور»^(١١). وما ينشأ عن النص ويرجع إليه، بدون أن يعلق به في صدوره وارتداده شيء من شواثب الفكر والتاريخ، يكون هو بالتعريف «الظاهرة الإيجابية»، بينما تكون «الظواهر السلبية» هي بالتعريف أيضاً «الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها»^(١٢). ومن هنا تكون الوظيفة الإيجابية الوحيدة للفكر هي «توجيه النص ضد الفكر الدخيل نقداً وتقنيداً وهدماً»^(١٣) وتخليص النص من الشواثب الحضارية والمثاهات العقلية»^(١٤). وبمعنى آخر، إن الفكر لا يكون فكراً إيجابياً حقاً إلا بقدر ما ينكر نفسه ويغني ذاته ويستسلم بلا شروط أمام النص الخالص باعتباره معطى مركزياً»^(١٥) ونقدته محورية، بغيا به يغيب اليقين والوحدة والتركيز ويحضر الشك والتعدد والتشتت في كل اتجاه»^(١٦). ومن هنا كان الرثاء للثقافة الغربية ولواقع حال الوعي الأوروبي الذي «أصيب بداء التردد والحيمة» ووقع أسير «الفسبية والشك» واتسم «بطابع التجريب المستمر والحيمة والقلق والتردد وعدم الثبات والاستقرار»، وذلك منذ أن «غاب المركز الذي يبعث على الاستقرار والثبات، وفُضاع أي غشاء نظري مسبق وأي تصور دائم يضمن للإنسان الحد الأدنى من اليقين النظري»^(١٧). ومن هنا كان أيضاً - بعد دم - مديح السلفية وأهلها، وعلى رأسهم خصم المعتزلة ابن حنبل، وخصم خصوصهم - الأشاعرة - ابن تيمية. ففرد الفكر السلفي هؤلاء، الذين يمكن تلخيص شعارهم بأنه «النص لا الرأي، النص لا القياس، النص لا التأويل»^(١٨)، والذين «رجعوا إلى النص الخالص»^(١٩) يتفحصون عنه «في كل عصر ما علق به من شواثب حضارية» ويعودون إلى يقينه الأول عودتهم إلى «منع الطاقة الحية والقوة الضاربة الطبيعية ضد صياغات الفكر ومثاهات العقول»^(٢٠)، كانوا خير معلمين «لفكر التطهري»، أي الفكر الذي لا دور له غير أن ينكر دوره، ويشغل عمل «الأطراف» لينشط «القلب» وحده، ويحيي «الإيمان بالنص في مواجهة

إعمال العقل، ويميد إعطاء الأولوية المطلقة للمافيل، على «المابعد» باعتبار أن «عملية التطهير» هذه، بما نتيجته من «قوة على الرضخ الحضاري» ومن «شجاعة» على «الانكماش الحضاري»، تتوفر أوثق ضمانات لحماية «الآنا» في مواجهة الآخر وللحفاظ على الهوية ضد التغريب والتفريق، والدفاع عن الأصالة في مواجهة دعوى المعاصرة والتحديث^(٣٧). لكن هذا «الانكماش الحضاري»، هذا التجرد من كل مكتسبات النمو والتطور، وهذا التعري من كل مكتسبات التاريخ والحضارة، وهذا الانسلاخ عن كل مكتسبات الفكر والعقل، وهذا الانغلاق دون كل مكتسبات الانفتاح على الآخر، للنكوص نحو النص الخام والاتصاف به اتحاداً مباشراً وتناظرياً، في شبه ارتشاح غشائي، كما الصوفي في اندغامه بالذات الإلهية أو كما الجنين في تناضحه مع لحم أمه، هو ما سيثير، في طور الترميم النرجسي، شعوراً جائحاً بالنقص يترجم عن نفسه في سورة غضب وصيحة ترمز: «وقد خسرتنا نحن الآن بالرجوع إلى النص الخام في اعتمادنا على قال الله وقال الرسول وعجزنا عن تحويله إلى معنى، وعدم قدرتنا على أن نعيش في عالم المعاني، وأصبحنا أسرى النصوص بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء»^(٣٨).

وفي نص تال يدرج صاحب «التراث والتجديد» في عداد النصوصيين لا «أصحاب النقل» وحدهم، أي الفقهاء النصيين، بل كذلك «أصحاب العقل»، أي علماء الكلام، الذين طالما كمال لهم المديح ممثلين بشخص المعتزلة، مطالباً بالاستغناء عن منهج النص السائد في علم الكلام، وبالعثور على منهج «متسق مع نفسه» يحتوي على ضمان صدقه ووسائل التحقق من هذا الصدق في نفسه» كمنهج الفلسفة التي تمثل «من هذه الناحية تطوراً في العقلانية أكثر مما يمثله علم الكلام الذي ما زال يقيم يقينه في صياغاته لمعانيه على يقين آخر خارجي عنه هو يقين النص»، وملاحظاً من جديد أننا «نحن قد رجعنا إلى السوراء»، إلى «الفكر الديني الضامر»، والغينا هذه الخطوة التي تعرض فيها المعنى المستقل الذي يحتوي على يقينه الداخلي، «وعندنا أدرجنا إلى السوراء، لا من الفلسفة إلى الكلام فحسب، بل حتى من الكلام إلى النص الخام»، إلى «قال الله وقال الرسول»^(٣٩).

وفي «اليسار الإسلامي» يجري، في نحو عشرة بنود، محاكمة حقيقية لمنهج النص، ويضمن مرافعته ضده، في تركيز واقتضاب، كل المآخذ التي يمكن أخذها عليه من موقع العقل النقدي. وعلى الرغم من طول الشاهد فإن أهميته تبرر إيرادها بتمامه:

«لقد اعتمد فكرنا الديني حتى الآن على المنقول، واستعمل أسلوب الانتقال من النص إلى الواقع وكان النصوص الدينية وقائع تتحدث بذاتها. ومنهج النص له عيوب أساسية. أولاً، إن النص ليس واقعاً بل مجرد نص، والنص عبارة لغوية تصور الواقع ولا تكون بديلاً عنه. والحجة لا تكون إلا أصلية، وبالتالي لا يكون النص حجة دون الرجوع إلى أصله في الواقع. ثانياً، إن النص يتطلب الإيمان به مسبقاً بعكس العقل أو التجربة التي يمكن لكل إنسان أن يشارك فيها، وبالتالي لا يمكن استعمال حجة النص إلا لمن يؤمن به. فهي حجة خاصة وليست عامة. ثالثاً، النص يعتمد على سلطة الكتاب، وليس على سلطة العقل، وحجة السلطة ليست حجة لأن هناك كتباً مقدسة كثيرة في حين أنه يوجد واقع واحد وعقل واحد. رابعاً، النص برهان خارجي يأتي من خارج الواقع وليس برهاناً داخلياً يأتي من داخله، واليقين الخارجي أضعف في البرهان من اليقين الداخلي خامساً، النص يحتاج إلى تخريج مناطه، أي إلى إيجاد الواقعة التي يشير إليها، ودون هذا المنط لا يكون للنص مضموناً صحيحاً^(٤٠)، وبالتالي يتم توجيه النصوص إلى غير مراداتها، ويحدث الخلط وسوء الفهم واستعمال النصوص في غير مواضعها. سادساً، النص أحادي الطرف ويعتمد على كثير غيره من النصوص، ولا يجوز الإيمان ببعض الكتاب والكفر بالآخر ولا وقع التعارض بينها أو وقع المفسر في النظرة الجزئية. سابعاً، النص يعتمد على الاختيار، والاختيار يتبع الهوى والمصلحة كما هو الحال في علوم الجدل. فالرأسمالي يختار نصوصاً تؤيده، والاشتراكي يفعل بالمثل مع نصوص أخرى تؤيده، ويكون الملوك ليس هو النص بل اختيار المفسر المسبق، والنص يؤيد ما هو معروف من قبل. ثامناً، الوضع الاجتماعي للمفسر هو أساس اختياره للنص، وبالتالي يكون صراع المفسرين واختلافاتهم هو أساساً صراعاً اجتماعياً في الواقع بناء على صراع القوى

حالة تشخيصية: إلتزامية العقل في كتابات حسن حنفي

بين الأطراف. تاسعاً، يتوجه النص إلى إيمان الناس وإلى تعلق مشاعرهم الدينية واستمسكان بلاغة المجالد، ولا يتوجه إلى عقول الجمهور أو إلى واقعهم المباشر، فمنهج النص ليس منهجاً علمياً لتحليل واقع المسلمين، بل هو منهج جدلي للدفاع عن مصالح فئة ضد فئة أو نظام ضد نظام، والجدل أقل من البرهان. عاشراً، منهج النص أقرب إلى الوعظ والإرشاد منه إلى البرهان والتحقق، ويدافع عن الإسلام كمبدأ أكثر من دفاعه عن المسلمين كلمة^(٩٧).

ويستأنف مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» هذه المرافعة الجامعة ضد منهج النص، فيضيف إلى بيان الاتهام البنود الأساسية التالية:

«يعطي الدليل النقلي الأولوية للنص على الواقع، فهو بداية من خارج الواقع وكان النص هو الواقع مع أن النص في بدايته وأقعة معروفة... وبالتالي يستخدم النص طائراً في الهواء، بلا محل، يخلق واقعه من نفسه، فيظل فارغاً بلا مضمون. ينقل النص على ذاته أو يستعمل في غير موضعه طبقاً للهوى والصلحة كواقع بديل. إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته... ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص. ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به... وألوية النص على الواقع تعطي الأولوية للتقليد على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر. يرجع التاريخ إلى السراء لأنه ما زال يعتمد على سلطة الوحي وأمر الكلمة، وما زال يتطلب الطاعة المطلقة لجسد الأمر... منهج النص يحيل الشعور إلى شعور سلبي خالص، يجعله مجرد آلة لتنفيذ الأوامر... وعموم النص يعطيه القدرة على خدمة الجميع على قدم المساواة، يعرض النص خدماته على الجميع، ويمكن إثبات شيئين متعارضين بين فريقيين مختلفين بنفس النص، كل منهما يرى فيه نفسه ويسقط عليه ما يريد. لذلك يؤدي استعمال منهج النص إلى إحساس باليقين المطلق والحق المسيق فيؤدي إلى التعمص وعدم الاستعداد للتنازل عن شيء أو تغيير الموقف أو الفهم المتبادل أو السماع للغير. وكثيراً ما يؤدي إلى القطعية في النظر. يوجه السلوك فيؤدي إلى الامتثال والتعصب والفرقة والحمية والتكفير. يؤدي إلى ضيق الأفق والحق وإلى سرعة اتهام المخالفين بالكلر والالحاد والخروج على الدين والدولة، ويستحيل معه تجميع الأمة على فكرة أو هدف فيقضي على الوحدة الوطنية»^(٩٨).

إن هذه المطاردة الضارية لمنهج النص، التي تحشره في الزاوية الضيقة وتسد عليه المنافذ جميعاً، لا تجد تعليقاتها في مبدأ التناقض وحده. فليس رفع النص إلى مرتبة المثال في طور أول هو وحده ما أوجب في طور ثان خفضه وإحصاء «عيوبه الأساسية» عليه والتدبير به انطلاقاً من أن «مجة النص شيء وحجة العقل شيء آخر»^(٩٩) وإنهاء إلى أن «النص لا يثبت شيئاً، بل هو في حاجة إلى إثبات»^(١٠٠). فهذا الانقلاب لا يعبر عن تناقض منطقي، بقدر ما يترجم عن رد فعل نفسي محكوم بنواياض لإرادية. فنحن هنا أمام ظاهرة أقرب ما تكون إلى تلك التي تحدث عنها إريك فروم والتي رصدناها في تحليلنا لروايات نزال السعداوي: حب الموت (النيكروفيليا) الذي يقلب إلى حب الحياة (البيوفيليا). أفليس وشكان الاختناق هو ما يجبر رثتي الوليد على التفتح والاشتغال؟ وعلى هذا النحو نفسه يريد طالب الفناء طالب بقاء، وطالب الاتحاد طالب انفصال. وكل انقضااض باتجاه العدم ينقلب لا محالة إلى تحليق باتجاه الوجود. ونداء اللعة لا يقل إغراء عن نداء الهاوية، وتناوبهما تضبط حركة إيقاعية واحدة، والحس النقدي المنوم يتقبط في كل مرة تعقب فيها النبوة صحوه. وليس لهذه الصحوه سوى منطوق واحد: فالأنا، المنذوق وراء سراب كلية القدرة والطالب للارتشاح غشائياً بالنص بدون وساطة «الرأي» أو «العقل»، يكتشف أنه، بعودته إلى وضع الجنين وتعرّيه من كل مكتسبات النمو والتطور، قد حكم على نفسه في الواقع بالهزال والضمور وفقر الدم المزمّن. ويبادر، في محاولة منه لوضع حد لهذا الضداد، إلى اتخاذ موقف معرني ونقدي من النص، وبالتالي من التراث ككل. فالارتقاء في أحضان هذا التراث ما أورث الأنا سوى خسائر بلا أرباح. وهي، باستقراء موقف حسن حنفي النقدي، على ثلاثة أنواع .

فالأنا، بتنازله عن كيانه وينشده الاندغام بالنص كواقعة خام وبالتراث ككل لامتمايز، قد فقد

المختطفون العرب والتراث

الشعور بشخصيته وهويته؛ فهو ذات بلا ذاتية، وأنا بلا إثنية. ومؤلف «دراسات إسلامية» يدرج هذه الخسارة في بند مستقل يجعل عنوانه «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟». والآن، بتجرده من مكتسبات نموه وتطوره ويطلبه الاندماج بالنص والتراث ككل ويجده مطلق، قد فقد الشعور بالزمان؛ فهو موجود دائري، لا مسار له، ولا يميز النهاية من البداية. ومؤلف «دراسات إسلامية» يدرج ثانية الخسائر هذه في بند مستقل أيضاً يجعل عنوانه: «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟».

وأخيراً إن الآن، بإغائه حدوده ويأشربابه إلى الاتحاد بالكل الأكبر الذي هو النص الخام والتراث كرحم أوقيانوسية، قد فقد، مع حدوده، الشعور بالمكان؛ فهو موجود حلولي يتكرر ولا يتكرر، وكائن أميبي لا يمد في العالم الخارجي سوى أطراف كاذبة، فيتأمر ولا يتمايز. ومع أن حسن حنفى لا يفرط لهذه الخسارة بنداً مستقلاً، إلا أن إشاراتة إليها تتعدد تحت عنوان يمكن أن يكون كالآتي: «لماذا غاب بُعد التعدد في تراثنا القديم؟».

١ - غياب الإنسان: لقد وجدنا مؤلفنا، في الطور الذي يصح وصفه بأنه اندماجي عظمي، يقيم الظواهر الفكرية «ببراجعها إلى مصدرها الأول وهو النص، والحكم عليها بأنها إيجابية أي من النص، أو سلبية أي من الخارج»^(٣٦). وبناء عليه أجرى تمييزاً بين المؤلف والكاتب على اعتبار أن الأول «هو الذي يضع فكرة بل يخلقها ويبدعه بجهد الشخصي ويصرف النظر عن أي مصدر له خارج جهده العقلي المحض»، بينما الثاني «هو الذي يعرض الفكر ابتداءً من مصدر معين هي النصوص الموجودة»^(٣٧). وقد انتهى إلى أن «المفكرين الإسلاميين» تجوز دراستهم فقط «ليس باعتبارهم مؤلفين بل باعتبارهم كتاباً»^(٣٨). فهم مثال للمفكرين اللاشخصيين الذين هم نمط المفكرين الوحيد الذي يمكن أن تنتجه حضارة قائمة على «النصوص الوحي بها باعتبارها المصدر الأول للفكر»^(٣٩). إذ ليست وظيفة المفكر في مثل هذه الحضارة أن «يضع أفكاراً بل أن يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى معانٍ وأبنية نظرية»^(٤٠). ويعني آخر، إن الفكر الإسلامي «لا يضع حقائق من اكتشافه الخاص لم تكن معروفة من قبل، بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلغه العصر»^(٤١).

ومن هنا كانت «الفكرة مستقلة عن مؤلفها» و«الأفكار موضوعات مستقلة عن قائلها». وبالتالي «لا يهمننا من هو صاحبها أو أول القائلين بها» ولا يهمننا إن كان قائلها هو هذا أو ذلك، بقدر «ما تهمننا الفكرة ذاتها»^(٤٢). ومن هنا أيضاً كان عدم جواز الحديث عن «السينوية» أو «الرشدية» أو «الاشعرية»؛ فهذا «التشخيص للأفكار نشأ من تخلفنا» كما «نتساءل بفعل الاستشراق الغربي عندما ارتبط المذهب في الغرب بشخص المعان عنه بعد القضاء على استقلال الفكر والموضوعات في العصور الحديثة»^(٤٣). فالأشخاص «إن هي إلا حوامل للفكر وليست خالقة للفكر»؛ الأشخاص «يعرضون موضوعات ولا يضعون أفكاراً». فهم «مجرد وسائل تظهر الحضارة من خلالها دون أن يكون لهم الفكر خلقاً وإبداعاً»^(٤٤). فالأفكار هي التي «تتخلل المؤلف ولا يكون هو إلا عارض»^(٤٥) لها... مصنف فيها، والفكر «مشاع للجميع لا ينتسب إلى فرد دون فرد، وكان المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل»^(٤٦). وبالفعل، وكان العمل الفكري في تراثنا القديم عملاً جماعياً... قامت به الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي، وكان الوحي المتحول إلى حضارة هو الذي يضفي على المؤلفين وحدتهم، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خالهم»^(٤٧).

ومع أن جميع هذه الشواهد باتت لدى قارئنا بحكم المكرورة، إلا أن السياق الذي نحن فيه يقسرها على أن نود من جديد هذا الشاهد الذي تحلق فيه النزعة الاندماجية النظامية، وفق النمط الارتشاشي الغشائي الثاني لمبدأ الهوية والشخصية والذاتية، إلى ذروة أخرى من ذراها: «إن الفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي، كالحضارة الإسلامية، لا يضع حقيقة أو يخلقها بل يعرض حقيقة موجودة من قبل، عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين... ومن ثم فلا أثر للعنصرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي»^(٤٨).

ولكن ليس هذا على وجه التحديد ما منع الإنسان من الوجود في تراثنا القديم؟ الإنسان كقطب مقابل، في طور الترميم النرجسي، للقطب الذي له السؤدد المطلق في الطور الاندماجي العظمائي، أي النص / الرحم؟

إن الصيغة الاستنكارية التي يطلقها، في فاتحة الطور الترميمي، مؤلف مقال «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم» تقول كل قلق الأنا وكل حصره عندما يكتشف أن طلبه للاتحاد والفناء في الجسد الجماعي الذي هو النص كاد أن يتأدى به إلى الفناء والتلاشي فعلاً «إذا أراد الإنسان منا أن يبحث عن ذاته في تراثنا القديم فإنه لن يجدها. وهنا تبدو الأزمة. يشعر الإنسان منا بذاته ثم يفقد عنها في حضارته، فلا يجدها. فيظل غائباً عن القديم، ويظل القديم تائهاً عنه. ويزيد الطين بلة أننا نعيش في عصر يتكاثر فيه القول عن الإنسان، ويكثر فيه الحديث عن حضارة الإنسان»^(٧).

هكذا يتكشف الوهج الذي كان يضيء به النص بإعتباره بدءاً مطلقاً على أنه محض انعكاس لاتصعاق الأنا واحتراقه. وما هذا الأنا، الذي كان يتعلل ذاته على أنه فيض وجود من جراء التحام بالجسد الجماعي، يتعلل ذاته الآن على أنه نقص وجود. فهو في محض حالة خواء وانفراغ. ومفردات قاموسه الجديد تتصرف كلها وفق فعل اللاوجود ومرادفاته من الطحن والسحق والمحق والتسطيح والتفطوح والاختناق والابتلاع والفناء، كما يتضح من النصوص التالية:

- «وكذا أصبح الإنسان مطعوناً بين الطبيعيات والآلهيات، مفلطحاً بين العالم والله، مختنقاً بين الأرض والسماء، لا متنفس له إلا الإشراف في الآلهيات أو الغذاء في الطبيعيات»^(٨).

- «وبدل أن يظهر الإنسان مركزاً في محور تفلطح وامتدت أطرافه بين السماء والأرض وفي التاريخ وفي المستقبل وفي كل اتجاه»^(٩).

- «الإنسان إما محاصر بين الطبيعيات والآلهيات، وإما يلك حصاره ولكنه يتسطح وهو يئن تحت كم هائل من الطبيعيات والآلهيات»^(١٠).

- «غياب الإنسان كجهد مستقل في تراثنا القديم وحصاره بين الآلهيات والطبيعيات في علوم الحكمة، وابتلاعه في علم التوحيد، ولفائه في علوم التصوف، ومحقه في علوم التشريع»^(١١).

وإزاء هذا الحصار للإنسان في «نقطة التلاشي»^(١٢) تكون «المهمة» ذات مضمون ترميمي صريح: فليس المطلوب أقل من دفع الألقنة ونزع الأستار من أجل إعادة الإنسان متميزاً، مستقلاً، قائماً بذاته، عوضاً عن انبطاحه وافتراضه الأرض وانتشاره في كل مكان دون بؤرة أو مركز»^(١٣). ولكن حتى يتحول الإنسان الهش إلى الإنسان الصلب، وضعفه إلى قوة وإنكساره إلى صلابه»^(١٤). فلا بد، بادئ ذي بدء، من أن تقطع المشيمة التي تصل الجنين الأنوي بالرحم الوالدي، والتي تكشفنا عن أنها ليست «مضخة» تمدّه بالمصل المغذي بقدر ما هي «شفاطة» تستنزفه وتسحب منه دم الحياة. فهذه المشيمة، التي تتم عبرها فعلاً عمليات الارتشاح الفشائي ولكن في الاتجاه المعاكس، اتجاه إفقار الأنا لا إغناؤه، هي على وجه التعميم تلك التي كان هذا الأنا الجنيني يتوهم في الطور الاندماجي العظمائي أنها صلة «وصلة» بعالم «الماهيات» والظواهر المثالية، «والمعطى القلبي» والوحي، «والحقيقة الموحدة من قبله» والنصوص الموحدة، أو «الآخر المطلق» حسب التسمية الجديدة التي يأتي بها الشاهد التالي

حدد القدماء الصفات في سبع: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة... وجعلوها صفات مطلقة بعيدة المنال، يتصف بها الآخر المطلق، وسلبوها عن الأنا، فتركوها مجردة من الصفات، عارية من القيم، معرضة للجهل، والعجز، والموت، والنقص، والعقم، والبكم، والضعف... وهكذا وضعنا كل مقومات الحياة... وكل عناصر الحركة والوعي فيها... خارج أنفسنا، فضاغت منا الحياة، وسقط التاريخ، وعشنا خارجهما... نعشق ما حرمتنا منه، ونعبد ما ينقصنا»^(١٥).

وإزاء هذا «الخصاء الكلي»، الذي يهدد باكتساح الأنا بجماعه وباستئصاله بأعضائه كافة، يحدث انقلاب حقيقي في استراتيجية صاحب مشروع «الثراث والتجديد»، فيتحول من طالب اتحاد عنيد إلى طالب انفصال لا يقل عناداً، وعن ناطق بلسان «المركز» إلى ناطق بلسان «المحيطة»، ومن محامٍ عن

«الأصل» إلى محام عن «الفرع»، وبلفظة علماء الكلام، من مدافع عن شرف «الجوهر» إلى مدافع عن شرف «العرض» ضد «العرض» الذي تقدم «الجوهر» وتؤخر «العرض»، وترى في هذا محض انحطاط لذلك وتجعل العلاقة ما بين الطرفين علاقة استعلاء واستتباع واستنزاف: «إن مفهومي الجوهر والعرض في حقيقة الأمر إنما يكشفان عن طبيعة الفكر الديني الذي يقسم العالم إلى قسمين: قسم إيجابي وآخر منفي، قسم بالزائد وآخر بالنقص، وتكون علاقة الطرفين علاقة أولوية وشرف، علة ومعلول، أول وآخر، قدم وحديث، وجوب وإمكان، لانتها وتناه، إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة في الفكر الديني [الذي يقول] باستحالة قيام الأعراض بنفسها لحاجتها إلى الأصل وهو الجوهر والأساس... لأن العلاقة بين الجوهر والعرض هي علاقة الثابت بالمتحول، الأصل بالفرع، المركز بالدائرة، وهي العلاقة الدينية المشهورة بين الله والعالم، وإعطاء أولوية لطرف على حساب الطرف الآخر وليست علاقة التساوي بين الأطراف. وهي أيضاً علاقة من طرف واحد وليست علاقة متبادلة بين طرفين، أو باختصار علاقة الاستقلال والتبعية التي نعاني منها في شتى مظاهر حياتنا السياسية والاجتماعية حتى أصبحت طابعاً مميزاً لجيلنا وسمة أساسية للعصر. هي قسمة ذهنية في الظاهر، دينية إيمانية في الباطن، من شأنها تثبيت الأساس ثم التفريع عليه... وكانت باستمرار من دعائم الفكر الديني... في اعتبار الأصل هو الصورة، والفرع هو المادة، أو في تصور العالم على أنه عالمان، أساس ومؤسس عليه، أصل وفرع، وهي القسمة التي تجعل علاقة الأشياء بعضها ببعض على المستوى الاجتماعي والسياسي علاقة تسلط وتبعية، قاهر ومقهور، غالب ومغلوب، غني وفقير، أعلى وأدنى... إلخ»^(٣٧).

ويما أن «الإنسان يرفض أن تكون يده هي السفلى، ويد غيره هي العليا»^(٣٨)، فإن الاستراتيجية التي تفرض نفسها في الطور الترميمي هي استراتيجية قلب للمواقف. فبدأ على «الفكر الديني» الذي لا غاية له سوى «إثبات عجز الإنسان» وترفع عالياً راية «الفكر العلمي» الذي يثبت على العكس «قدرة الإنسان»^(٣٩). وبدأ على «النظرة التدميرية للعالم» التي «تسلب العالم حقه في الوجود» وتصوره «فاقداً وجوده من ذاته، محتاجاً إلى غيره، مستمداً وجوده من طرف آخر» أعلى منه ومخارج له، وضداً على «التطور الديني المسبق» ذي «الاتجاه المأسوسي» الذي يريد «إفناء الأشياء وتدميرها» ويتركز عليها أن تكون مستقلة بالية موجودة بنفسها، ويترفع عن العالم «ذهاباً إلى ما وراءه»^(٤٠) بحثاً عن أمل ضائع، وتعليل له «عن طريق الرجوع إلى الأعلى، أي... إلى السلطة القاهرة التي هي الله»^(٤١). تتحدد - باندفاعه قد يصح وصفها بأنها دونيكيشوتية - معالم استراتيجية ترميمية تضع الإنسان في مركز الكون، وفي مركز نفسه، وترفع عنه وكالة «القية السماوية» وتطالبه بـ «تأكيد ذاته وإعمال عقله»^(٤٢)، وتسلحه «بالفكر العلمي المستقل» - على عكس «الفكر الديني التابع للعقائد» - الذي يسعى إلى «اكتشاف قوانين الحركة وتفسيرها بالعلل القريبة الداخلة في الموضوع وليس بالعلل البعيدة الخارجة عنه»^(٤٣)، ويطلب عليه الأشياء في «الوجود ذاته وليس خارجاً عنه» ولا يحتاج في التعليل إلى الرجوع إلى علة أولى يكون مستقرها في «عقدة القية السماوية» إذ لم يعد مقبولاً في هذا العصر أن يتوه الإنسان تحت هذا الخواء، وأن يضيع في هذه المتاهة، وإن يشعر بضالته تحت هذا الضمور»^(٤٤).

وبطبيعة الحال، إن هذه الاستراتيجية الترميمية لا لواء لها تنضوي تحته سوى لواء الفيورباخية التي هي بالتحريف، وليما يخص العلاقة بين الله والإنسان، فلسفة قلب للمواقف. فما دام «التأليه هو إعطاء الله أخص ما يميز الإنسان وإسقاط صفات الإنسان على الله»^(٤٥)، وما دامت «الفيولوجيا انثروبولوجيا مقلوبة، وما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان»^(٤٦)، وما دامت أفات مجتمعنا ومصائب واقعنا جميعاً قد جاءت من جراء «مؤامرة تحويل الانثروبولوجيا إلى ثيولوجيا»^(٤٧) في تراثنا القديم، ومن جراء حضور «الفكر اللاهوتي» في عقليتنا وغياب «الفكر الإنساني»، مما استتبع تأكيد «محمورية الله وهامشية الإنسان»^(٤٨)، وما دام محق الإنسان أولى بالدفاع - من حق الله لأنه هو «الحق المضموم»^(٤٩) في الحضارات التي تتمركز حول الله وتتبت له ما تسلبه عن الإنسان، وما دام يستحيل أن يقوم عصر نهضة بلا تغيير للمراكز من الله إلى الإنسان» وبلا نزعة إنسانية يسترد فيها

حالة تشخيصية: إنزواجية العقل في كتابات حسن حنفي

الإنسان العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة من الله^(١)، وبما أن دأزمتنا هي غياب الإنسان في وجداننا المعاصر نظراً لغيابه في تراثنا القديم، ولتقليفه وبمئات من الأغلفة اللغوية والعقائدية والإلهية والتشريعية، فإن ترميم هذا الإنسان وفك الحصار عنه وتغيير وضعه من هامش المحيط إلى بؤرة المركز سيكون هو عتلة المشروع التهضوي المتمثل بالانتقال من «التراث» إلى «التجديد»، ومن «العقيدة» إلى «الثورة»^(٢): «مهمتنا إذن هي كشف هذه الاستار وإزاحة هذه الأغلفة ونزع هذه القشور من أجل رؤية الإنسان، حتى ننقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد. فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف. وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبغي نقل تمرکز الحضارة من الله إلى الإنسان وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان»^(٣).

وترميم الإنسان، من خلال تحويل مركز الحضارة من الله إليه، لا يعني في خاتمة المطاف إلا إعادة اكتشاف بُعد الذاتية الفردية، هذا البعد الذي كان ملفياً في الطور الاندماجي العظمي لصالح الوعي ونظام قائم يلتف حوله الجميع ويعبر عن وحدة الأمة^(٤). وبالفعل، وبعد أن كانت «المهمة» هي القضاء على تشخيص الأفكار، فالأفكار لا أسماء لها، بل هي أفكار عامة شائعة في كل زمان ومكان... والفكرة هي الأساس، ومهمتنا نحن إبراز استقلال الفكرة عن قائلها^(٥)، تندو «المهمة» في الطور الترميمي نقد التراث على وجه التحديد لتغييره بُعد الذاتية ولطمس كل دأر للبقيرة الفردية؛ ولم يحاول أحد في تراثنا القديم أو المعاصر إعطاء صياغة علمية للذاتية... لم يحاول أحد من القدماء اكتشاف الذاتية في الحضارة إلا الصوفية الذين استطاعوا تحليل الجوانب الوجدانية للإنسان ووصفوا أحوال النفس وتابَعوا درجات ارتقائها في المقامات حتى الفناء المطلق... ولكن الذاتية التي اكتشفها الصوفية منفصلة عن تاريخ الحضارة، بل وفي تعارض معها... كما غلب على الصوفية وصف الذاتية وهي في طريقها إلى الله دون وصفها وهي متحدة بالعالم... إن اكتشاف الذاتية الفردية لا يتم إلا بعد ظهور الذاتية الحضارية في التراث القديم. ولما كان التراث القديم كله مركزاً على الله، توارى الإنسان ولم يظهر إلا في أقل الحدود»^(٦).

ومن هنا مفارقة الموقف من مسألة التصنيف باعتباره الشكل النمطي للتأليف في الحضارة العربية الإسلامية. ففي الطور الاندماجي العظمي كان التصنيف، وحتى ما يترتب عليه من تكرار، موضع مديح لأن مهمة القدماء لم تكن الصدور عن تجربة شخصية وإبداع مذاهب شخصية، بل إلغاء ذواتهم لتتعلق النصوص الموحدة من خلالهم وتبني «الأنماط الحضارية مستقلة عن أشخاصهم»، ومن هنا كان من المحتم أن يظهر «التكرار والنقل والاستعارة من المؤلفين بعضهم من البعض الآخر لأن العلم موضوعي، مشاع للجميع، لا ينتسب إلى فرد دون فرد»^(٧). ولكن هذا الإلغاء للذات وللتجربة الشخصية هو ما يغدو في الطور الترميمي موضع نقد وتغيير لأنه حكم على القدماء بأن يكونوا مجرد مصنفين، يكرر واحد منهم الآخر في رتابة وجذب وعقم، إذ «ندأراً ما تصدر عقائد القدماء عن تجربة شخصية أصيلة. فإذا حدث فإنها تجربة شروح وحواشي. فالعادة محفوظة ومرصوفة، يتناقلها المصنفون أباً عن جد، وأبناً عن أب، وتلميذاً عن شيخ، فهم مصنفون وليسوا مؤلفين. يرتبون ويبيون مادة صماء لا باعث فيها ولا هدف لها. وأقصى ما يوجد من تجارب شعورية وراء المؤلفات القديمة هي تجارب الشرح قبل فوات العمر»^(٨).

ومع إعادة اكتشاف بُعد الذاتية واعتبارها - مع محمد إقبال - «جوهر الكون ومحور التاريخ»^(٩) وجعلها «نقطة بداية لإعادة فهم تراثنا القديم ولتغيير واقع المسلمين»^(١٠)، ينقلب الموقف رأساً على عقب من الحضارة الغربية ويعاد إليها الاعتبار - بل أكثر من الاعتبار - بوصفها «حضارة الإنسان، وحضارة حقوق الإنسان». فبعد أن كانت هذه الحضارة تُرمى بأنها حضارة «طردية» أضاعت «بؤرة التركيز» وضلت طريقها إلى المطلق وباتت لا تعرف من «ثبات إلا التغيير نفسه» بالنظر إلى «هشاشة موروثها وعدم ثبوتها أمام النقد»، مما جعل الوعي الغربي «غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز يمكن من خلاله إبداع

المذاهب والاتجاهات ولكنه يعود إليه حتى لا يفقد النظرة الشاملة»، فلم يبق أمامه من خيار غير أن يجزّب المذاهب الواحد تلو الآخر وأن يستهلكها جميعاً ويهدم ما بناه ويعيش على ذاته حتى ياكل نفسه» إلى أن «انتهى إلى الصمعية التامة... سئم الكل، وآثر الرفض، واستقر على السلب والعدم»^(١١٠). ويعد أن كانت تُعبر بأنها حضارة الشك واللايقين والعقل الذي يلتهم ذاته وموضوعه و«الإنسان النسبي المصدود... إنسان بروتاجوراس وليس إنسان سقراط»^(١١١). إذا بهذه التهمة بالذات توضع في رأس فضائلها، وإذا بها تحظى بالإقرار بأن اليقين الذي انطلقت منه وانتهت إليه خلال القرون الأربعة الأخيرة من تطورها «بعد أن عُرِيَ الواقع من كل غطاء نظري» هو من طبيعة أكثر يقينية بكثير، لأنه يأتين داخلي وليس يقيناً خارجياً، يملك ما صدقه في ذاته ويعدياً، وليس بالإحالة إلى نص من خارجه وقليلاً. ويعبارة أخرى، أمست الحضارة الغربية تتمتع بامتياز هائل، وهو تركزها بدورها حول ضرب من «الوحي»، ولكنه وحي من اكتشافها وصنع دينها، وهو الإنسان. لقد استطاعت الحضارة الأوروبية بعد نضال دام أكثر من أربعة قرون إثبات الإنسان والشعور الإنساني كتقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء وبكل شيء من بعدها يكون من خلالها. وهذا هو معنى الكوجيتو الديكارتى»^(١١٢).

وبمراعاة هذا الانقلاب في الموقف من الحضارة الغربية بطبيعة الحال انقلاب في الموقف التقييمي من الحضارة العربية الإسلامية. فهذه الحضارة، التي نشأت بدءاً من «معطى قبلي هو الوحي» وأمدت حوله على شكل «دوائر متداخلة من المركز إلى المحيط، ينقلب امتيازها هذا بالذات إلى عيب بنيوي أدى إلى تقييب الإنسان «كمبحث مستقل في تراثنا القديم»، فكان «هو السبب في أن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان بل على تقديس الله وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة ليست مجتمعات إنسانية بل ولي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية»^(١١٣).

ولا تلقف المفارقة بين الحضارتين عند هذا الحد، بل تعداه إلى التأكيد بأن «الدعوة»^(١١٤) بأن حضارتنا القديمة إنسانية إسقاط من الحضارة الغربية، وذلك لأن حضارتنا القديمة «مركزة حول الله Théoцентриque ولم تغير محورها بعد كي تتمركز حول الإنسان Anthropocentrique»^(١١٥). ولقد كان لا بد من انتظار «عصر الترجمة الثاني» حتى يأخذ مفهوم الإنسان طريقه إلى الحضارة العربية الإسلامية نقلاً عن الغرب؛ «في تراثنا الضخم لم يظهر لفظ الإنسان كعنوان لمبحث. فإذا ظهر عند المحدثين فعن تقليد للغرب»^(١١٦). وحتى بعد أن تعلمنا من الغرب كل ما تعلمناه ودخلنا بدورنا في عصر نهضة، فإننا لم نتمكن بعد من مجازاة الحضارة الغربية في اكتشاف الإنسان «ووضع كحقيقة يقينية أولى»^(١١٧). ويخطئ من يتصور أن «حضارتنا قد خرجت من مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى ابتداء من الإصلاح الديني إلى النهضة، إلى العقلانية، إلى التنوير، فنحن ما زلنا وراء ذلك بكثير»^(١١٨).

ب - غياب التاريخ : يتميز الطور الترميمي بأنه يقر للتاريخ بالأهمية التي كانت تُنكر عليه في الطور الاندماجي النظامي. فالتاريخ مسار ونمو في الزمان. وبما أن الطور الاندماجي العظماء هو في جوهره طور تكوي، فليس من المستبعد أن يقرأ السلاشعور التاريخ في الصالات النكوصية على أنه «خطيئة» و«انحطاط» وسقوط خارج النعيم البدني و«انفصال» عن جنة عدن، أي عن العصر الذهبي لكلية القدرة المستوهمة. وبما أن الطور الترميمي هو في جوهره طور تقدمي، أي طور يأخذ على عاتقه فك الاتهام وينشد الاستقلال وبناء الذاتية الشخصية، فليس من المستبعد أيضاً أن تكون إعادة اكتشاف التاريخ بمثابة ترجمة، على صعيد اللاشعور، لرافعة استئناف النمو المكشوف. والتقلل المكوي بين الطورين هو الذي يفسر التناقض - الذي سلف الإشارة إليه - بين موقفين: موقف ينصير للوحي على التاريخ، والنشأة على التطور، ويندد بالمنهج التاريخي الذي يفقد «الظاهرة طابعها المثالي»^(١١٩). وآخر يقدم الحدين الثابتهين على الحدين الأولين، ويفسر الوحي نفسه على أنه تاريخ (نظرية أسباب النزول)، ويندد بالمنهج المأسوي الذي يرى أنه «لا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي، وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر، وأن قمة التاريخ كانت في عصر ذهبي في الماضي، وأنه لا يمكن اللحاق بهذه القمة من جديد، فذاك عصر الطهارة قد انقضى ولى»^(١٢٠).

ومع أن محذور التكرار يمنعنا من إعادة بناء هذا التناقض في الموقف بكل تفاصيله، فإننا لن نستطيع أن نتفادى هذا المحذور كل التفادي لأن الطور الترميمي - وهو موضوع تحليلنا هنا - منسوج لحمه وسدى من نقد الطور الاندماجي وتحميل «النشأة» تبعه كف «التطور» ومنع «التقدم» فحتى عندما دخلنا في عصر النهضة وبدأنا مرحلة من تاريخنا هي من أكثر مراحل استحقاق الوصف بأنها مرحلة قطيعة ونمو مستقل، ظل مسارنا أقرب إلى «الكبوة» منه إلى «النهضة»، وإلى «التقليد» منه إلى «التجديد».

«بالرغم من أننا في القرن الماضي بدأنا بترجمة فلاسفة الثورة الفرنسية، وذاعت أفكار الحرية والعقل والطبيعة والدستور والأمة والديمقراطية والبرلمان، وعرفنا «الأمير» و«روح القوانين» و«العقد الاجتماعي»، وتكلمنا عن أهمية علم العمران والعلوم الاجتماعية والسياسية، بل واكتشفناها في القرن، إلا أنه لم يتبلور لدينا شعور تاريخي... وبالتالي سادت التقليدية والمحافظة الأصلية على هذا المستورد الاستقاري الجديد. فاض العمق على السطح فأحتواه وقضى عليه»^(١٢٢).

وبما أن «تقدم الشعوب» مهرون باكتشاف شعورها التاريخي»، وبما أن «من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأناها في القرن الماضي هو أننا لم نكتشف بُعد الشعور التاريخي»، وبما أن «غياب البعد التاريخي في تراثنا القديم هو الذي «أورثنا غياب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر»، لذا «يكون السؤال: لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم بداية الكشف عن الجذور من أجل إعادة بناء شعورنا القومي بحيث يتركز على وعي تاريخي»^(١٢٣).

وإعادة البناء هذه، ذات المضمون الترميمي الذي لا يخفي نفسه، لن يكون لها من منطوق سوى نقد التراث في بنيتها بالذات، بل في تكوينه بالذات، عن طريق تطبيق نوع من علم الأجنّة المعربي عليه على اعتبار أن بنية التراث القديم متعينة بتكوينه، أي بكيفية صدره عن معطاء المسبق الذي هو الوعي، تعين الجنب بمشيمته. وإذا كانت الجذرية هي أخذ الأشياء من جذورها، فإن نقد التراث القديم، إذ يُفعل هنا مبضع في عمق الجذور، يرقى إلى مستوى من الجذرية يندران يرقى إليه لا لدى مؤلفنا فحسب، بل في كل الخطاب العربي المعاصر حول التراث. وما يزيد في جذرية هذا النقد أن الحبل السري الذي يربط هذا التراث إلى مشيمته ظل يسأبى انقطاعاً حتى بعد خروج الجنين من رحم الأم ويدخله «عصر النهضة الحديثة وعصر التنوير»، مما قضى على التراث أن يبقى أسير ما يسميه مؤلفنا «علوم الدوائر»، أي تلك الحلقات المتداخلة المتحدة المركز من العلوم التقليدية والعقلية التي تصدر عن «الوحي» وتعود إليه باعتباره «هو العلم الإنساني الشامل»^(١٢٤)، «مصدر المعرفة وموضوعها في وقت واحد»^(١٢٥). بدون أن تملك في حركة صدرها ورجوعها من حرية أكثر من الحرية التي يملكها خط الدائرة في ألا يكون منحنياً:

«لما كان الوحي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبق دون تساؤل أو نقاش، نشأت كل العلوم ابتداءً من هذا المركز. لم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حوادثها أو من العقل الصوري ونظام الاتساق، ولكنها نشأت أساساً ابتداءً من الوحي وإنطلاقاً من القرآن، على صورة دوائر صغيرة تكبر شيئاً فشيئاً حتى يتم بناء العلم فيتوقف اتساع الدائرة، مثل حصاة في الماء تكبر حولها الدوائر شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الدفع الأول. وعلى هذا النحو تنشأ العلم من مصدر للمعرفة معطى مسبقاً ويُنسج حوله، ويتحدد وينتشر من الداخل، وتصبح الحضارة كلها مركزية تبدأ من المركز المحيط»^(١٢٦).

الدائرة الأولى كانت علم أصول الدين، والدائرة الثانية كانت علوم الحكمة، بما فيها الفلسفة التي ظهرت «متاخرة بعض الشيء»^(١٢٧). وفي موازاة هذه العلوم النظرية نشأت دوائر العلوم العملية كعلم أصول الفقه وعلوم التصوف. ونشأت مجموعات أخرى من العلوم التقليدية الخاصة: القرآن، والحديث، والتفسير، والفقه، والسيرة، تعتمد على الرواية والنقل، وكلها أيضاً تنطلق من الوحي المكتوب. كما نشأت علوم عقلية أو طبيعية خالصة تعتمد على العقل أو التجربة مثل العلوم الرياضية: الحساب، والهندسة،

المحققون العرب والتراث

والجبر، والفلك، والموسيقى، أو العلوم الطبيعية مثل الطب والكيمياء والطب والصيدلة والنبات والحيوان، وهي أيضاً تقدم على توجيهات من الوحي... وأخيراً نشأت علوم إنسانية خالصة مثل الجغرافيا والتاريخ... وهي أيضاً تمت بناء على توجيه الوحي نحو الإنسان والأرض وأخبار الأمم السالفة التي ذكرها القرآن^(١٣٧).

صحيح أنه كان في عداد هذه العلوم - وليس في آخرها كما جاء في تعداد مؤلفنا - علم التاريخ، ولكن التاريخ شيء والوعي بالتاريخ شيء آخر. فقد تنشأ علوم التاريخ في حضارات دون أن يصاحبها وعي بالتاريخ، وبالتالي يكون التاريخ هنا مجرد رصد للحوادث وسرد للتواريخ وتعاقب الأزمنة^(١٣٨). فلم إذن وجد في تراثنا القديم علم التاريخ وغاب وعيه، ولم يبق ضامراً في صورة تاريخ، ولم ينضج إلى فلسفة تاريخ؟

هنا أيضاً يأتي الجواب ليضع في قفص الاتهام النمط المركزي والدائري لكنينة الحضارة العربية الإسلامية، هذا النمط الذي لا يسمح لحيط الدائرة بالتثاقب عن مركزها إلا بقدر ما يأخذ بالتلاشي. ومع أنه سبق أن أوردنا جل الشاهد، فإن إيراده بتمامه مجدداً يفرضه، علاقة على السياق، طابعه الموهل في النقدية الجذرية:

«ويكون السؤال الآن: هل يمكن إقامة مبحث للتاريخ يكون أساساً للوعي بالتاريخ ابتداءً من علوم الدوائر هذه وحضارة الانتشار من المركز إلى المحيط؟ أم أن التاريخ ينشأ ابتداءً من الدخول فيه، ومعرفة قوانينه، وعدم الارتباط بمصدر مسبق للمعرفة، منه نستمد تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك؟ هل يمكن أن ينشأ التاريخ في حضارة تنتشر وتمتد ابتداءً من معطى أبدي خاصة إذا سادت عقيدة قدم القرآن؟ هل يمكن اكتشاف التطور، نشأة واكتمالاً، في حضارة تنتشر كدوائر متداخلة من المركز إلى المحيط؟ إن التاريخ لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والإمام، السابق واللاحق، وإن تسير الحقائق في خطوط ولا تنسج في دوائر حتى تتراكم المفاهيم التقدم، الخلف والإمام، السابق واللاحق، وإن تسير البداية بالمجهول ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم المعلوم، والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة، وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل. إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها وكسرت الحصار حولها، وتحركت من إطارها الأبدي المرسوم، وتطلعت من رتابتها وتكرارها، وانتابتها هزات أرضية تعيد بنائها بعد تفريق هوائها من فجواتها حتى ولو احترقت أجيال ودمرت قرى. إن التاريخ لا يعرف النمطية والقوالب المسبقة. التاريخ ضد الأسر الحضاري، ويعادل التحرر التاريخ لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية. لذلك لم يظهر لدينا مبحث التاريخ ولم ينشأ لدينا الوعي بالتاريخ^(١٣٩).

إن طاقة التمرد التي يغلي بها كل سطر من سطور هذا الشاهد تبدو أكثر قابلية للتعليل - وللتأويل - متى ما افترضنا أنها تستمد وقودها لا من خزان الوعي وحده، بل كذلك من مرجل اللاشعور. إذ عندما نقرأ هذا النقد الجاثم على أنه أيضاً فعل ترميم، أي فعل انفكاك بعد طول التحام، وفعل عوم للذات بعد طول غوص، وفعل تكوين للذات بعد طول إلغاء للذات، وبعبارة أخرى عندما نقرأ هذا النقد على أنه موجه لا إلى الحضارة العربية الإسلامية بعد ذاتها فحسب، بل كذلك إلى صورتها النمطية في اللاشعور كأم رحمية، استثنائية، تأتي أن ينقطع الحبل السري الذي يشد وليدها إليها والتي ما تفتت تلوح لهذا الوليد بكل أوهام كلية القدرة وبفيض الوجود إذا ما بقي يدور في مدارها، عندئذ فقط نستطيع أن نفهم لماذا ينحو هذا النقد، أكثر من أي نقد سبقه، إلى ارتداء طابع النقد الكلي الفاعل في عمق الجذور.

فالعلاقة بالإمام، بحكم التكرار الأولي للجنين في رحمها، تبدو وكأنها هي التي تقدم فعلاً النمط الأول لعلاقة الدائرة بمركزها. والإمام هي التي تجسد، كما يدل على ذلك معنى اسمها بالعربية^(١٤٠)، المعطى القلبى والمصدر المسبق للوجود ولعرفته. وفي مقابل عالم الأم الدائري ينهض عالم الأب الخطي حيث تخلي إشكالية المركز والمحيط مكانها لإشكالية الخلف والإمام، لتتخلق بالتالي إمكانية التطور والتقدم بدل الدوران والمراوحة في المكان. وبما أن الأمومة تستمد يقينها من بداعتها الذاتية بينما الأبوة بحاجة دوماً

حالة تشخيصية: إزدواجية العقل في كتابات حسن حنفي

إلى دليل وإثبات، فإن الانتقال من أولهما إلى الثانية يتكافأ والانتقال من المعرفة بالحدس والإلهام إلى المعرفة بالعقل والاستدلال. والعلم بهذا المعنى ميراث أبوي لأن شرطه هو البدء بالمجهول لا بالمعلوم. وذلك هو أيضاً حكم التاريخ. فهو كالكاليد الذي لا يبدأ الحياة إلا مع كسره غلافه وفكه وثاقه وخروجه إلى العالم في شبه زلزال وإشهاره لاستقلال كيانه بانفتاح فجوات رتتيه على هواء العالم الخارجي. وبانقلاب ما قبل التاريخ إلى تاريخ تطوى صفحة المرحلة «الإلهية» من الحضارة لتفتح صفحة المرحلة «الإنسانية». وليس للإنسانية هنا سوى معنى واحد: أن يصير الإنسان ابن نفسه بعد أن كان محض مضغة أو محض استعالة تمورية في ملكوت الأم الإلهي.

هكذا كان يستحيل إذن، ضمن نطاق ذلك الكون الدائري، أن يتخلق ذلك «الوعي بالذاته» الذي هو الوعي بالتاريخ^(٣٣).

وحتى عندما رأت النور بعد ثمانية قرون، وفي شبه صدفة من صدف التاريخ، تلك المقدمة في فلسفة التاريخ التي هي «مقدمة» ابن خلدون، ما كان لها إلا أن تأخذ بالتصور التاريخي الوحيد الذي تسمح به حضارة مركزية ودائرية، أعني التصور الدائري الانهياي. فالتاريخ عند ابن خلدون، الذي لم نكتشفه ولم نجعب به إلا بعد إعجاب المستشرقين به واكتشافهم له وهم في دورهم لاكتشاف التاريخ^(٣٤)، تاريخ يدور على نفسه في إطاره الأبدي المرسوم في دورة تعيد إنتاج ذاتها دورياً كالرحم التي تكرر ولادتها في دورة تبدأ دوماً من جديد: فإذا ما بدأت من جديد فبئها تبدأ من الصفر، ولا يوجد تراكم تاريخي للخبرات. تنتقل المجتمعات من البداوة إلى الحضارة ثم إلى البداوة من جديد دون أن يكون هناك فرق كيميائي أو كمي بين البداوة الأولى والبداوة الثانية. وهكذا تعود الإنسانية كما بدأت، وتبدأ دوراتها وتنهئها في تصور دائري للتاريخ دون أن يحدث تراكم يبرز من خلاله مفهوم التقدم^(٣٥). وليس هذا فحسب، بل «ولا يتقدم التاريخ عند ابن خلدون إلا لكي يتأخر، ولا يبدأ شعب إلا لكي يكمل دورته وينتهي». فالتقدم مصيره الانهيار بالضرورة، والنهوض مصيره إلى السقوط حتماً^(٣٦). فكل ما هو دائري، لا تندرج موجة التاريخ إلا لكي تستنفد «الدفع الأول» ولا تتسع إلا لكي تتلاشى، ومن ثم يصبح «كل ما يحدث في التاريخ مداناً» لأنه ابتعاد عن «عصر الطهارة» وتلوين «للنقاء الأصلي» للنبع الأول^(٣٧): «أصبح مسار التاريخ من الوحدة إلى التعدد، ومن الكمال إلى النقص، ومن القبة إلى القاعدة، ومن الإيمان إلى الكفر، طبقاً لحديث مغير القرون قرني...». فالصحابا أفضل من التابعين، والتابعون أفضل من تابعي التابعين، وهكذا إلى يوم الدين حيث يعم الكركيل ذلك ويختفي الإيمان. التاريخ يسير في انهيار دائم، والزمان عامل سلبي، وليس في الإمكان أبدع مما كان. نعم السلف وبئس الخلف. وهو ما ظهر بوضوح عند ابن خلدون في فلسفة التاريخ، وكأنه لا يحدث تراكم في حياة الشعوب، وكان الأجيال لا يكمل بعضها بعضاً، وكان القدماء على حق والمحدثين على باطل، وكان العالم كله يسير نحو الانهيار^(٣٨).

وضمن هذا السياق يجري توجيه نقد جذري ودامغ إلى الحركات السلفية المعاصرة على اعتبار أن جوهر هذه الحركات هو «الحنين إلى الماضي»، لا طلباً «للعنق التاريخي»، بل «هروباً إلى الماضي» من حيث هو قيمة في ذاته تعويضاً عن أزمت العصر وعجزاً عن الدخول في تحدياته^(٣٩). وشواهد هذا النقد أكثر من أن تحصى، وهي كلها تقريباً تضرب على وتر واحد بغير ما تخرج من التكرار:

«كان التقدم البشري لدى القدماء محاصراً بين الإلهيات والطبيعات... وكان يسير إلى السوء من أجل اللحاق بالفردوس المفقود في هذه الأرض الخراب. فالماضي كان أكثر ازدهاراً من الحاضر وكان مستقبل الحاضر هو في الماضي، وهو الطابع العام للفكر الديني المحافظ، وما تحاول الأنظمة السياسية الرجعية تثبيتها في الأذهان وفي وجدان الشعوب، فالنبوة تمثل العصر الذهبي للتاريخ تتلوها الخلافة، تتلوها الإمارة، فالنبي خير من الصحابي، والصحابي أفضل من التابعي، والتابعي أقيم من تابع التابعي حتى تصل إلى جيلنا الذي يغلب عليه الفساد. فالخلف يضيعون تراث السلف بالضرورة، وكما يقال في

الخبر «خير القرون قرني...»، وكما يقول القرآن: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾^(١٧٤).

- ولكن الذي رسب فيها هو تصور آخر يرى التاريخ في سقوط مستمر، وأن السلف خير من الخلف، وهو آخر جزء في العقائد بعد الإمامة، وترتيب الخلفاء والأئمة تبعاً للأفضلية، اعتماداً على أحاديث «خير القرون قرني...» فتصورنا التاريخ في سقوط مستمر بعد الخلفاء الأربعة، من النبي إلى الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين. وبالتالي نحاول المساهمة في صنع التقدم والتاريخ يتساقط من بين أيدينا. وهذا هو المنبع الدائم للحركة السلفية وحركة النهوض بالعودة إلى الوراء. وعلى أفضل تقدير، نضع أنفسنا خارج التاريخ والزمان بعد أن أعطينا الله الزمان كله، أي الخلود، وما دونه الفناء. فصاعت الحركة عن التاريخ، ولم ندرك التطور كسنة له^(١٧٥).

- ويستمر الفضل والاختيار ليس فقط للرسول بل في آله وصحبه والتابعين، ومن تبهم بإحسان إلى يوم الدين... ويحاول كل فريق منا أن يكون هو الورث لهذه الجماعة الأولى، فكثر الدعاء وأطمأن كل فرد على حاله، ما دام انتصبنا إلى الفترة الطاهرة والصحة الخيرة. ثم يقل الفضل والاختيار حتى يمحى في عصرنا الذي يسوده الشر ويعمى الضلال. ومن ثم يتدهور التاريخ، ويسير في انحطاط مستمر، ويظل التاريخ الأول قدوة للناس، يتقدمون بالرجوع إلى الوراء، ويسيرون إلى الأمام ووجههم إلى الخلف، وهو ما نحن عليه الآن، وكما يبدو في الحركات الإسلامية المعاصرة^(١٧٦).

- «ما تحول الإصلاح الديني إلى السلفية على يد رشيد رضا ثم الإخوان المسلمين، فقدت مفهوم التقدم والتاريخ وعادت إلى الوراء، إلى أيام الإسلام الأول. فالسلفية إذن نقل اللحظة الحاضرة إلى الماضي لنقص في القدرة على تحليل الواقع وعلى حصر عوامله واستقصاء محركاته. وما أسهل الرجوع إلى الماضي، وعيش الواقع بالخيال، وتمني التحقيق بالأحلام، فذلك يعطي عزاء ومحبة، وصدقا في القول، فلا أحد يقدر على أن يمارض المبدأ. فيتقدمون إلى الوراء مع تشنج وتعصب أو تكوين جماعات مغلقة منفصلة عن المجتمع فوق الأرض أي في الصحراء أو تحت الأرض»^(١٧٧).

ويديهي أن هذا التشرية النقدي للجسد النظري للسلفية من حيث هي رؤية تكوصية للتاريخ لا يضيء بكامل دلالاته إلا بما ينعكس عليه - انعكاس الضد على الضد - من ألق هالة الثناء والتعظيم التي كانت تحاط بها السلفية في الطور الاندماجي الهذائي باعتبارها «الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور»، وذلك عندما كانت عبادتها للماضي تنفي عنها الصفة الماضية لتوصف على العكس بأنها «في حقيقة الأمر إحياء للنمط المثالي في الشعور كيدل للواقع الموجود»، وعندما كان القلب الهذائي للأمر إلى أصدائها يبلغ بمؤلف «الحركة الإسلامية في مصر» إلى حد القول بأن «الحركة السلفية رؤية مستقبلية للعالم لا عودة إلى الماضي كما هو معروف في كتب علم الاجتماع الغربي وفي أذهان الباحثين المعاصرين المتأثرين بالغرب وبأحكامه المسبقة»^(١٧٨).

ولسنا بحاجة إلى أن نتوقف هنا من جديد عند تفاصيل الانقلاب في الموقف التقييمي من كل من الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية من حيث علاقتهما بالتاريخ. حسبتا التذكير بأن الحضارة الغربية، التي كانت تعبر بالتاريخية، يقر لها الآن بالأسبقية إلى اكتشاف التاريخ وفلسفة التاريخ ومفهوم التقدم في التاريخ. وهنا أيضاً تستحصى على الحصر والإحصاء النصوص التي تؤكد أنه «لم يتم اكتشاف التاريخ كوعي إنساني إلا في الغرب» وأن «فلسفة التأريخ من أهم العلوم التي نشأت في الغرب، إن لم يكن أهمها على الإطلاق»، وإن «الغرب استطاع اكتشاف المستقبل بصياغة مفهوم التقدم» وإن «الحضارة الأوروبية الحديثة انتقلت من التصور الدائري للزمان، ذلك التصور الذي كان سائداً في الحضارات القديمة، إلى التصور التقدمي للزمان»، بل «استطاع الوعي الأوروبي تجاوز فلسفة الدورات الحضارية إلى فلسفة التقدم المستمر الذي لا رجعة فيه»^(١٧٩). ومقابل هذه التجلية للحضارة الغربية، لا يتردد مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» في القول بأن الاستغناء عن «التاريخ» - بـ«الله» كان هو العيب الكبير في حضارتنا القديمة: «إذا كان من مأسينا المعاصرة غياب البعد التاريخي من وجداننا المعاصر فإذن ذلك

يرجع إلى ظهور الله كبعد رئيسي إن لم يكن البعد الواحد كما هو الحال في تراثنا القديم: فاشهد بديل التاريخ^(١١٦).

والواقع أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» لا يتردد، في الطور الترميمي الذي نحن بصددده، في أن يؤسس عبادة حقيقية للتاريخ رافعاً إياه إلى مصاف الهة العصر. فيما أن الإنسان كائن تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي، فإن الله نفسه ينبغي تصويره كتاريخ: «الله في التاريخ، والتاريخ في الله»^(١١٧). ومن ثم فإن علم الله، أي الكلام، ينبغي تأويله على أنه علم التاريخ، على اعتبار أن موضوعاته «كلها أبعاد للتاريخ: فالنبوة تشير إلى تطور الوحي في الماضي، والوحي هو التاريخ، والمعاد يشير إلى تاريخ الإنسانية في المستقبل»^(١١٨). وإذا كان الغرب، الفارق في التاريخية حتى نخاع العظم والذي أخضع الوحي نفسه لمحاكمة التاريخ، يستطيع أن يسمح لنفسه بترف «الكفر بالتاريخ» وإشهار «مواجهته إلى الله»، فإننا نحن «في حاجة إلى التاريخ دون غيره»^(١١٩)، وذلك حتى ننتفض مما نحن فيه من ركوب واطمئنان إلى حقيقة معصاة سلفاً فضلنا بها على «سائر الأمم وتحترق على كل ما لم تصل إليه الأمم الأخرى من حقائق»^(١٢٠). إذ لا أمل لنا في التقدم ما لم نكتشف، مع كل الشعوب التي تقدمت، «منطق التاريخ، وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ، وعلم التاريخ، وعقل التاريخ»^(١٢١).

وبطبيعة الحال، إن إعادة بناء البعد التاريخي تتضمن مع إعادة بناء البعد الإنساني. فالتاريخ في قبالة الوحي هو هو الإنسان في قبالة الله. وكما كان الطور الترميمي في الفقرة السابقة يندرج تحت شعار «الدفاع عن حقوق الإنسان» الفائب والمغيب في مواجهة «حقوق الله» الكلي الضعيف، فإن الطور الترميمي في الفقرة التي نحن بصدددها يمكن أن يندرج تحت عنوان «الدفاع عن حقوق التاريخ» في مواجهة «حقوق الوحي»، وذلك لأن «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه»^(١٢٢). والواقع أن اكتشاف البعد التاريخي لا يقبل انفكاكاً عن اكتشاف البعد الإنساني. فإن تكن الحضارة الأوروبية هي التي انفرجت بـ «صياغة مفهوم التقدم» فلأنها الحضارة الوحيدة التي انفرجت حتى الآن بالانتقال من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان، إذ «كان يستحيل ظهور مفهوم التقدم في التاريخ في عالم يطويه الله بين يديه، ويضعه تحت إبطيه، دون أن يكون للعالم استقلاله ووجوده الخاص، ودون أن يكون له حركته وتطوره وقانونه»^(١٢٣).

ج - غياب التعدد: إن العامل الذي عطلّ النمو في الزمان هو عينه الذي حال دون التكثر في المكان: إنه دوماً الطابع المركزي للحضارة العربية الإسلامية. فالمرکز لا يسمح بنمط آخر للوجود إلا في صورة محيط أو دوائر أو أطراف. والحق الوحيد الذي يعترف به النمط المركزي للوجود هو حق الهوية، لا حق الاختلاف. ومن هنا كان الغائب الكبير الثالث عن تراث الحضارة العربية الإسلامية، بعد الإنسان والتاريخ، هو البعد التعددي. فالأخزمتقي سلفاً. والاختلاف علامة انحطاط، لأن الانتقال من «الوحدة إلى الكثرة» مؤلّ سلفاً عند القدماء على أنه انتقال «من الإيمان إلى الكفر، ومن السنة إلى البدعة، ومن أهل السنة إلى أهل الأهواء»^(١٢٤).

وبديهي أنه ما عاد يفاجئنا ونحن في ختام رحلتنا مع مؤلفنا، أن نراه لا يقرر الواسع إلا لينقضها. ولذا لن نتوقف عند التناقض المنطقي المحض الذي يجعله يؤكد، من جهة أولى، أن «اتهام حضارتنا بأنها حضارة وحدة لا تعدد، وبأنها حضارة اتفاق لا اختلاف، اتهام باطل لأن أهم ما يميز تراثنا القديم هو أنه أعطى مجموعة من الاحتمالات المتعددة تطايرت من أجلها الرقاب حين الاختيار بينها»^(١٢٥)، بدون أن يمنعه من التأكيد، من جهة ثانية، بأن «الوحدانية أصبحت أحادية الطرف في الفكر والسياسة: رأي واحد، ومذهب واحد، ورئيس واحد، وحزب واحد، وفرقة واحدة، والباقي كله في النار» فأمضى التعدد من حياتنا، وغاب الحوار بين الآراء المتعارضة، وقضى على الصراع بين الأطراف^(١٢٦).

أجل، ليس هذا التناقض العاري هو بحد ذاته ما سيستوقفنا، بل معيّناته ودلالاته النفسية بالأحرى. وبالفعل، إن الموقف النظري لحسن حنفي من مسألة الوحدة والكثرة يبدو محكوماً بإيقاع ثنائي الطور: فهو في الطور الاندماجي وحدوي مثلاً هو في الطور الترميمي كثروي. فالطور الاندماجي،

الذي يجد نمونجه المبكر في اتحاد الجنين بالأم مثلاً قد يجد نمونجه المتأخر في مختلف مذاهب وحدة الوجود، لا يتكلم بطبيعة الحال إلا بصوت الوحدة: «التوحيد يعني وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، الخ»^(١٣٠)، وعبادة الوحدة هي التي تقف بطبيعة الحال وراء أسطورة «العلم الشامل» أو «العلم الكلي» التي طالما تداولها الفلاسفة والتي تجد في صاحب مشروع «الثراث والتجديد» واحداً من أشد أنصارها حماسة: «إن الغاية النهائية من «الثراث والتجديد» هي توحيد العلوم كلها في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها»^(١٣١)، آية ذلك أن «وحدة العلم، منهجاً وموضوعاً وميداناً، فهي المقدمة الضرورية لوحدة الأمة، ووحدة الفكر، ووحدة الاتجاه»^(١٣٢) وإذا كان المطلوب «إقامة علم شامل يعبر عن وحدة العلوم» ويدرجها جميعها، «علوم الدين وعلوم الدنيا، علوم الغايات وعلوم الوسائل» في «وجهة نظر واحدة وشاملة»^(١٣٣)، فذلك بكل بساطة لأن «الوحدة تمثل تطوراً نحو مزيد من العقلانية أكثر مما تمثل الكثرة»^(١٣٤). ويديهي أن الكثرة لا تؤول هنا على أنها تعدد وتراكم وتلاحق وإثراء، بل تؤول على أنها «تشتت» و«تفريق» و«تضارب» و«تضاد» و«تناقض»^(١٣٥). ومن منظور كهذا تندو، لا وحدة الرؤية ولا وحدة العلم فحسب، بل وحدة المنهج كذلك أمراً استراتيجياً: «فالتجديد المنهجية مصدر إغفار لا مصدر إغناء، وعامل ضعف لا عامل قوة: «ما زالت المشكلة المنهجية التي عرضها السهروردي، وهي وحدة المنهج، مطروحة في عصرنا الحاضر، وهي وحدة المنهج أو وحدة الفكر أو ما يسمى وحدة الثقافة الوطنية»^(١٣٦)، فنظرنا يقاسي من تشتت المناهج، وهو يتضح في تعدد مناهج التعليم لدينا تعليم الدولة والتعليم الخاص، تعليم علماني وتعليم ديني، علوم عقلية وعلوم عقلية، العلوم الدينية وعلوم دينوية، الخ. وما زلنا نطرح قضايا الوحدة الفكرية بين المثقفين وما زلنا نرجو خلق الثقافة الوطنية الواحدة... وطرح مثل هذه القضايا في تراثنا القديم ومحاولة التعرف على أسباب تشتت الفكرية وتعدد مناهجها قد تكون أول الخطوات لحل هذه المشاكل نفسها في عقليتنا المعاصرة وواقعنا الحالي، ولربما كان القضاء على هذا التشتت في تراثنا القديم خطوة أولى للقضاء عليه كمخزون نفسي في وجداننا المعاصر»^(١٣٧).

ومن منظور هذه النزعة الوحدوية الواحدة، المؤولة لكل تنوع على أنه تفرق ولكل صراع على أنه اقتتال، ينزع صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إلى القفز فوق الواقعة القومية في قراءته الوحدوية لواقع الدول الإسلامية، وإلى تقديم عامل الدين على عامل القومية في تكوين الدول، بل إلى تأويل الدين نفسه على أنه قومية. وهكذا يريد القول مراراً وتكراراً أن «الإسلام هوية قومية»^(١٣٨)، وأن «الهوية الإسلامية هوية قومية»^(١٣٩)، وأن الاستعمار - ولا شيء آخر سوى الاستعمار دوماً كعامل خارجي مؤقنم نغزو إليه أصل بلاديانا وشرونا قاطبة - هو الذي فرق بين «الأمة الإسلامية» وأقام بين ظهرانيها حدوداً ودولاً: «نحن في نهاية الأمر جميعاً مسلمون فرّقنا الاستعمار وأوقع بيننا العداوة والبغضاء»^(١٤٠). وليست «الحدود المصطنعة» داخل العالم الإسلامي هي وحدها من «صنع الاستعمار»^(١٤١)، بل إن القومية نفسها فكرة استعمارية: «قد أضرت بنا القوميات» التي اصطنعها الاستعمار «حتى يفتت الوحدة الإسلامية» و«حتى تذهب شوكة الأمة المظلة في وحدتها وقوتها»^(١٤٢). وسوف يظل المسلمون ضحية الاستعمار الثقافي والنفسي والحضاري الغربي، ما لم يتخلوا عن أثر النعرات القومية الغربية»^(١٤٣). ولا يتردد صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» في سحب الحكم إياه على صراع قومي إقليمي عريق كالصراع العربي - الفارسي، فعل الرغم من أن هذا الصراع تعود بداياته الأولى إلى ما قبل الإسلام، وعلى الرغم من استمراره في العهد الإسلامي من خلال تلك الظاهرة التاريخية التي عرفت باسم «الشيعوية» والتي كانت ترتكز، من جانب الفرس، على تمايز اثني ولغوي وطقفي لا مهاراة فيه، فإن صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» لا يجد حرجاً في أن يقول: «الحقيقة أن هذا الصراع المحتفل بين القومية العربية والقوقية الإيرانية هو من صنع الاستعمار الغربي»^(١٤٤)، وفي أن يقترح حلّ دينياً لمسألة قومية. والجزء هي مدخل الخليج، لا هي عربية ولا إيرانية بل جزر إسلامية. والخليج ليس عربياً أو فارسياً، بل خليج إسلامي»^(١٤٥).

ولا يقلق صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» فوق الواقع القومي وحده، بل كذلك فوق الواقع الجيوبوليتيكي الدولي. فبما أن «الأمة الإسلامية» أمة واحدة^(١٧١)، فدلالتها أيضاً يجب أن تكون دولة واحدة. ومن ثم فإن مشروع «اليسار الإسلامي» لا يتضمن أقل من «فتح الحدود بين الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي وجاراتها من الدول الإسلامية باكستان وإيران وأفغانستان وتركيا»^(١٧٢) بحيث تبدأ وحدة المسلمين في قلب آسيا بباكستان وإيران وأفغانستان كمحور جذب لباقي الأطراف في آسيا للمسلمين في الهند والصين... وتكون مركز جذب آخر للمسلمين في الاتحاد السوفيتي حتى يشعروا المسلمون هناك بأن الإسلام قد عاد من جديد في إيران وأفغانستان وباكستان، ولا ريب أنه سائد في أذربيجان وتركمانستان وبلاد ما وراء النهر»^(١٧٣).

وهكذا تملن عن ظهورها مقولة «الإسلام الآسيوي»^(١٧٤) ممثلة بشحنة وحدوية عالية التوتر تستطيع بها أن تخرق، كما لو أنها طاقية إخفاء، حواجز اللغة والعرق والتاريخ والقبيلة والواقع الجيوبوليتيكي، وأن تعيد رسم الخريطة الجغرافية في فراغ هندي مطلق وكأنه لا وجود للشرق والغرب، ولا وجود للنظام الاشتراكي الدولي وللنظام الرأسمالي الدولي، ولا وجود لأمم وقوى وإرادات محلية، بل وكان العصر نفسه لا وجود له وكان العالم ما زال، كما في الأزمنة التوراتية، كتلة سديمية لدائنية قابلة للتشكيل حصراً بعامل الدين وحده»^(١٧٥).

ولكن بخلاف ما هو متوقع، فإن الشحنة الوحدوية الواحدة التي تحملها مقولة «الإسلام الآسيوي» لا تتركز في الموصوف وحده، بل كذلك في الصفة. فآسيا هي بحد ذاتها، وبمايتها الأتلية إن جاز التعبير، طاقة وحدوية. وفكرة «الوحدة» هي التي تميزها في الهوية عن قارة قديمة أخرى كالقارة الأوروبية مثلاً. وبالفعل، وعلى حين تنبئ أوروبا في نظر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» وكأنها قارة «النسبية» والمحدودية، وأحادية الطرف، وأنصاف الحقائق، التي ما بينها إلا «نزاع وتعارض دائم، وانقسام ورفض متبادل دون أن تكتمل الحقيقة»، «مما طبع العقل الأوروبي بطابع التحيز والتجزئة» فدا أصبح أحادي الطرف وفقد الرؤية الشمولية» «بالرغم من ظهور بعض نزعات الشمول والمذاهب الكلية»^(١٧٦)، تنبئ آسيا بالمقابل، حتى في طورها البوذي وما قبل الإسلامي، وكأنها قارة «الوحدة» والنظرة الشاملة» و«الحقيقة الكلية»: «لقد كانت آسيا بالنسبة إلى الإسلام رصيده البشري في بداياته الأولى. وهي أيضاً كذلك في بداياته الثانية. ففي آسيا يسود التوحيد الطبيعي، وتنتشر فكرة «الوحدة» في جميع دينانها، وحيث توجد الدولة في شعور الجماهير، فال مواطن يؤمن بيله وينتسب إلى دولة، ويظهر الزعماء والقادة من أجل تحويل فكرة الواحد إلى دولة على الأرض بفعل الجماهير. لذلك كان تراث تيمور وجنكين خان وهولاكو تراثاً وطنياً في آسيا الوسطى ممثلة في أوزبكستان، أي الواحد الذي يحرك الجماهير مرة إلى الشرق إلى حدود الصين، ومرة إلى الغرب إلى المشرق العربي، كل ذلك يجعل من آسيا وما تمثله من روح وطبيعة، وثقافة وحضارة، وتاريخ وتراث قومي، في مقابل أوروبا التي طالما غزت المسلمين في تاريخها الحديث»^(١٧٧).

وهذا «الإسلام الآسيوي»، على عظمتها، لا يعدو أن يكون جناحاً من جناحي ذلك الطائر العظمي الذي يبقى جسده في مركزه، العالم العربي، وقلبه في بؤرة مركزه، «مصر المحروسة» التي «جندتها خير أجناد الأرض»^(١٧٨). أما الجناح الآخر فهو «الإسلام الأفريقي». وهذا الجناح غير حاضر في تفكير صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إلا بغيابه، وربما لأن أفريقيا - والمقصود أفريقيا السوداء - التي ما خرجت قط لفتن العالم، بل التي كانت على مدى التاريخ موضوعاً للفرز من قبل العالم، لا تحيط بها مسألة الوحدة وفكرة الوحدة التي تحيط بآسيا، ولا تصلح بالتالي لأن تكون ركيزة لإسقاطات هذاء العظمة.

وبالفعل، إن الحلم بالعظمة يبدو وكأنه هو الباعث الحقيقي وراء تصور ذلك المشروع التوحيدي العملاق الذي لا يرضى بأقل من أن يعيد رسم خريطة الكرة الأرضية على مستوى القارات. ذلك أن دامة إسلامية واحدة مستقلة جناحها الشرقي في آسيا وجناحها الغربي في أفريقيا وقلبها في العالم العربي»^(١٧٩) هي وحدها التي تستطيع أن تكون قوة عظمى تشكل «الخطر الأكبر على القوى العظمى»

وتطوي صفحة عظمة «الشرق والغرب معاً» وتكون هي «القوة الحقيقية أمام القوتين العظيمين»^(١٨٦).

ولكن صوت الوحدة هذا، الناطق بلسان استيهام العظمة، لا يلبث أن يصمت لينطق بدلاً منه صوت الكثرة مع الانتقال من الطور الاندماجي إلى الطور الترميمي. فطرداً مع هذا الانتقال تقلد فكرة الوحدة شرعيتها النظرية؛ فبدلاً من أن تمثل تطوراً نحو مزيد من العقلانية، تتكشف عن أنها مجرد «موقف نفسي... وعاطفة تطهر وليست تصوراً علمياً للتاريخ»^(١٨٧). وطرداً مع ذلك الانتقال أيضاً تتجرّد فكرة الوحدة من مزاياها العملية، وتتكشف الإيجابية عن أنها سلبية، وتتقلب «الوحدة الاندماجية» من محرك «دورة جديدة للتاريخ» إلى حجر عثرة، ومن عتلة للنهوض إلى معوق للتقدم وجرثومة للانحطاط، ويتقدم مطلب «التعددية» على كل ما عداه ليصبح هو الدواء الشافي من جميع الأدواء: «الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي... وإن تحليل الحاضر من أجل العثور على مكوناته التاريخية هو ما نحتاج إليه. ما الذي أشاهد في بدايات التكوين الثقافي العربي؟ أشاهد أنه كان هناك نوع من التعددية، بمعنى أنه كانت هناك مذاهب فقهية مختلفة، فرق كلامية مختلفة، وما دامت هذه المذاهب والاتجاهات والفرق تنشأ في المجتمع فإنها تعبر عن صراع القوى الاجتماعية الموجودة. وبالفعل، كان لدينا عدة فرق وعدة عقائد وعدة ثقافات وعدة تصورات للعالم، البعض منها يعبر عن تصورات وعقائد ومفاهيم للسلطة القائمة، مثلاً الدولة الأموية والعباسية، ومفاهيم وتصورات وعقائد تعبر عن قوى المعارضة، وهذا شيء طبيعي في أي مجتمع... وظلت التعددية تقريباً على مدى ثلاثمائة عام وربما أربعمائة عام حتى أتى القرن الخامس وحسم كل شيء. انتهى تراث المعارضة، إما بالقمع أو بمؤامرات الصمت، وظل تراث السلطة يعيش في وجداننا، منذ هجوم الغزالي على العلوم ومحنة المعتزلة، منذ القرن الخامس حتى الآن»^(١٨٨). فنحن الآن، يعني وعينا القومي، في كفتين: تراث السلطة وتراث المعارضة، أو أحادية النظرة وتعددية النظرة. هناك ألف عام من تراث السلطة وحوالي أربعمائة عام من تراث التعدد. وعينا التاريخي والسياسي غير متكافئ الكفتين، يعني أنا أخرج أسير بدم واحدة، أو أنا أعور أرى العالم بعين واحدة. في رأيي هذه هي الجريمة الحقيقية، هذا هو حجر العثرة الذي في مواجهته تفشل النظم الليبرالية، وحركات التحرير، وحركات الإصلاح والثورات العربية، وهو أيضاً السبب الحقيقي في وجود الاستعمار وتغلغه... إذن موقعي أنا هو ضغط المحافظة إلى أقصى درجة وإعطاء فرصة للتعددية والعقلانية والطبيعية، وهذا عمل عدة أجيال، وهذا الذي أسميه الموقف من القديم، نقد التراث، التعامل مع القديم حتى أستطيع أن أمنع معوقات التقدم، أي المحافظة التقليدية وأعطي فرصة أكبر لمواهب النقد والتعددية، والخيار، والعقلانية، والمساهدة، والحس، وأهمية العمل والممارسة، والمؤسسات ودور الشعب في الرقابة على الحكام»^(١٨٩).

وقد كان من نتيجة تأويل «مسار التاريخ من الوحدة إلى الكثرة» على أنه «مسار مرهقي وليس مساراً طبيعياً، وبالتالي لا بد من تصحيحه في أية حركة إصلاحية» أن سادت النظرة السلبية من حيث هي ونظرة تشاؤمية ترى أن «العصر الذي كانت فيه الوحدة قبل التشتت هو العصر الذهبي، وما تلاه انحراف وسقوط»، وتدين باسم هذا العصر الذهبي «تطوّر الزمان والتاريخ» وتجهز سياسياً من التقدم بحجة أن «الامة لا يمكنها الوصول إلى ما كانت عليه أولاً، وتتأول كل تعدد على أنه انحدار عن «قمة الوحدة الأولى»، وكل تشعب في الواقع والظروف والمواقف المستجدة على أنه «تفتت» و«تشتت»، وتحاصر كل جديد «بأخطبوط الوحدة الأولى» حتى يتم ابتلاعه كلية داخلها»^(١٩٠)، وتدمغ «تاريخ البشرية كله» بأنه «تاريخ ضلال وخطأ وبهتان»، وتكفر الفرق قاطبة منكرة «عمل العقل في النص» ومطالبة، «بإلزامنا إلى نقطة الصفر» باعتبارها «هي البداية والنهاية» كما لو أنها «قوس حضاري فتح ثم أغلق إلى غير رجعة»، وتقفّل باب الاجتهاد «ودعاهما تكرار النصوص وتقييد العقائد حتى تنتهي قصة الضلال وتعود الإنسانية إلى الهداية فتلتق بالوحدة الأولى التي فيها بدأت»، وتكفر «الارتباط بين الإنسان والعالم... إعلاناً ليوم القيامة» و«ارتداداً» إلى عالم اللذّن وإلى الوعي المطلق تجرّيداً للنفس وتخليصاً لها... من عصر الشتات»^(١٩١). وتكون المحصلة النهائية «إدانة التاريخ والتطور والزمان كعبدان خلق وإبداع، واتهام الفكر، وزعزعة الثقة بالعقل، واعتبار قوى الشر في العالم أكثر حسماً من قوى الخير، ومن ثم لا يقاومها

إلا بالإيمان بآه والإذعان للسلطان، وهي نظرة تشاؤمية تؤدي في النهاية إلى التخدير التام»^(٣٨٦).

ويتواصل في الطور الترميمي الذي نحن بصدده الحفر النقدي في الأعماق النظرية للحركات السلفية المتصورة حول عبادة الوحدة الأولى لينال على ذلك الجذر التاريخي الآخر للوحدانية التي تنبئ بكل ثقلها القمعي على الواقع العربي المعاصر، وهو ما يسميه صاحب مشروع «الثراث والتجديد» بمحدث الفرقة الناجية. فبالنضاد مع الطور الاندماجي الهذائي القابل للتعريف بأنه طور عرس «الوحدة» والوحدانية، والنظرة الواحدية، تنكشف الوحدة في الطور الترميمي النقدي عن أن مبدأها هو الطرح لا الجمع، ونفي القوى لا إثباتها، وإبادة الفرق لا توحيدها: «في موضوع الفرق كتب علماء أهل السنة تاريخ الفرق، وإنهوا بها عقائدهم بناء على حديث الفرقة الناجية المشهور وما ممناه: ستقترب أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة هي ما علي أنا وأصحابي، فتم تكفير كل الفرق، وإدانة كل الاجتهادات، وإبادة دم كل الخصوم، وتصويب فرقة بعينها، وهي فرقة الدولة القائمة. أصبح كل ما يحدث في التاريخ مداناً، وأصبح كل اجتهاد مرفوضاً، وكان التعدد واختلاف وجهات النظر ذنب لا يفتقر وجريمة يستحق عليها صاحبها السجن أو النفي أو الإعدام. ونسينا أحاديث أخرى مثل «أصحابي كالنجم فبايهم اقتديتم اهتديتم» أو «اختلاف الأئمة رحمة بينهم»^(٣٨٧).

ويطبعة الحال فإن حديث الفرقة الناجية، ومنطق الوحدة الطرحية أو التصوفية الذي يقوم عليه، ليس مطلقاً في الفراغ، بل هو نتيجة محتومة للعبادة السلفية للوحدة الأولى والفلسفة التاريخي الانحدارية المتقدمة عنها. فما دامت حركة التاريخ «تسير في خط هابط، من الكمال إلى النقص، من الحق إلى الباطل، ومن النجاة إلى الضلال، ومن الوحدة إلى التفرقة»، فقد كان ضرورة تاريخية لا مهرب منها ولا مفر، أن يتحول تاريخ الفرق في التراث العربي الإسلامي إلى شاهد ودليل «على الانهيار في صورة التشرنم والتفريق والتهميش والقضاء على الوحدة الأولى في العصر الأول»، وأن يصبح «الموضوع الرئيسي في معظم مقدمات مصنفات الفرق» هو بيان نشوء التفرقة عن وحدة الفكر الأولى، أي بيان أوجه الخلاف وكيفية وقوعه، وكيف تحولت الوحدة الأولى إلى كثرة، وكيف تشعبت الأمة إلى فرق، وكيف تحولت موضوعية الدين والعقائد إلى ذاتية الأهماء والمصالح. وبما أن «الوحدة الأولى هي وحدة الجماعة التي وحدها الوحي لأول مرة»، فقد بدا وكأن الغرض الأوحد من تدوين تاريخ الفرق هو «إعادة الرق، والعودة من التفرق إلى الوحدة، ومن الهوى إلى العقل، ومن المصلحة إلى الفكر، ومن الذاتية إلى الموضوعية». ومن ثم كان من المحتم أن «يتحول هذا التاريخ إلى إدانة»، «إدانة التاريخ والزمان والتطور وإدانة كل جهد بشري وقضاء على التعددية»، إذ «لا سبيل إلى صلاح العالم ونجاة البشرية إلا بالعودة من جديد من التفرقة إلى الوحدة، ومن العصيان إلى الطاعة، ومن الشر إلى الخير». وذلك هو مؤدى عقيدة «الفرقة الناجية في مواجهة الفرق الضالة»، فكما بدأت الأمة بوحدة الوحي الأولى ثم تشعبت إلى أهل الأهماء وإلى الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وهي ليست منه، فإنها ترجع كلها إلى الفرقة الناجية، فهي المفسرة الصحيحة للوحي الأول والمتحدث الرسمي باسمه». فالفرقة الناجية هي وحدها التي تحتكر تمثيل «وحي الأمة والجمهور». فهي «الأصل والجذع وما دونها الفروع والشتات»، «الفرقة الناجية تجمع والفرق الضالة تفرق. الأولى توحد، والثانية تبعث». ومن ثم حق لها وحدها أن تكون «الناجية»، بينما أصبح الفرق الأخرى هالكة في النار. وضلال الفرق الضالة منقوش في القايها: «فالمتزلة مجوس الأمة، والثوار خوارج، والرافضون شيعية أو روافض... الخ». والمحصلة النهائية هي «تكفير مذهب واحد لباقي المذاهب»، وإغلاق باب «الاجتهاد النظري» وتسويد «القطيعة والمذهبية»، والاستعاضة عن التفكير بالتكفير، «تكفير الحزب الحاكم لأحزاب المعارضة، ثم تكفير أحزاب المعارضة بعضها للبعض» وصولاً بالأمة إلى أن تكون، لا أمة واحدة كما يتحجج دعاة العودة إلى الوحدة الأولى، بل «أمة عراء». وقد «استمر هذا التقليد متبعاً حتى الآن في اتهام فرق المعارضة بالعمالة والإلحاد والكفر والخروج حتى تمت إدانة جميع الاتجاهات، وغابت الديموقراطية من مجتمعاتنا وساد الرأي الواحد والحزب الواحد»^(٣٨٨).

والبديل المصري للفرقة الناجية هو «الزعيم» أو «القائد» أو «الرئيس الملهم»، «الحاكم الأبدى الذي يتشبه بالله في صفاته المطلقة» ويجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، ويفرد بتقرير مصائر الأبناء والعياد «بدلاً عن المؤسسات السياسية» والمؤسسات القومية المستقلة المنعومة الوجود أصلاً في «نظمتنا السياسية المعاصرة التي هي وكلها بلا استثناء نظم أوتوقراطية تقوم على تاليه الحاكم والتمتدك للشعوب»^(١٩٨). ولئن كانت رسالة «الزعيم» أو «القائد» في الطور الاندماجي السودوي تجسيد الروح الجماعية كما رأينا وتحويل فكرة الواحد إلى دولة على الأرض بفعل الجماهير، فإن دوره يتكشف في الطور الترميمي الكثروي عن أنه «إمامية» وأحدية ومركزية مطلقة نافذة، ولو بالتصنيفية الجسدية عند الاقتضاء، لكل تلك الموجودات الجمعية التي تعرف في «مجتمعات الحرية والديموقراطية» باسم «الجماهير والشعوب» والمؤسسات. «انتقل التصور الهرمي المركزي للعالم إلى ميدان الاجتماع والسياسة، فنشأت لدينا المدن الفاضلة تركّز حول الرئيس أو الإمام كخليفة لله في الأرض، كما دارت النظم السياسية، وفي علم العقائد خاصة، حول الإمامة وشروطها وصفات الإمام. فتوارت المؤسسات الاجتماعية والسياسية، كما توارت الشعوب والجماهير متخلية عن دورها في المعارضة والثورة، وأخذت دور السمع والطاعة. وسمعنا في مجتمعاتنا من يحذر من الاقتراب من «بغلة السلطان» بالنقد والتجريح، فما بالنا بالسلطان! ويقول الفارابي: «سواء قلت الله أو الرئيس أو الأمير أو الإمام فإنما أعني نفس الشيء. فإذا خرج جزء من القاعدة على القمة جاز للرئيس بتره واستئصاله حتى يعم النظام ويستتب الأمن». وكان التصنيف الجسدية هي أفضل وسيلة للتعامل مع المعارضة، والرئيس اكمل البشر، وهو وحده القادر على المعرفة والإلهام، يكاد لا يخطئ» ولا يراجع أحد!«^(١٩٩).

ويدورها تخلي مقولة «الإسلام الأسوي» التعظيمية مكانها لمقولة نقدية: «الاستبداد الأسوي»: وأصبح كل من يعارض أو يعترض أو ينقد أو حتى ينصح بالحسن خارجاً عن النظام ومنشاقاً على إجماع الأمة! ولذلك وصفت المجتمعات الشرقية بنظام «الاستبداد الشرقي»، واحد فيها فقط هو الحر والباقي عبيد!«^(٢٠٠).

وهذا «الاستبداد الشرقي» لا يقبل انفكاً عن سيادة عقائد الأشعرية على مدى ألف عام وما اقترنت به من سيادة «لتصور المركزي الواحد للعالم»: هذا «التصور التسلسلي للعالم، المتمركز حول الواحد الذي يعلم كل شيء ويقدر على كل شيء». ويظهر ذلك بوجه خاص في العقائد الأشعرية التي ورثتها الأجيال أكثر من ألف عام وأصبحت جزءاً من روح الأمة والذي أصبح عنواناً «للطغيان الشرقي». ويظهر ذلك أيضاً في الواحد الحر، والمسيطر على كل ما سواه وما ينتج عنه من قدريّة. ويمثل ذلك أيضاً في احتياج العالم إليه في صورة نبوة تهدي العقل وتكمّله وتعضمه من الضلّاء، وإيمان به يجعل العمل في المرتبة الثانية، وإنكار لغائبة الطبيعة وقوانينها، وتجاوز هذا العالم إلى ما وراءه»^(٢٠١).

وأما مقولة «الواحد» الأسويّة، التي وجدناها تقوم مقام العتلة الجبارة التي «تحرك الجماهير مرة إلى الشرق إلى حدود الصين، ومرة إلى الغرب إلى المشرق العربي»، فإنها تنقلب «عنصراً سلبياً في التراث بالنسبة للأمة العربية» وتحتل مكانها في رأس البندول التي تنبغي تصفيها من التراث من حيث أنه تراث سلطة وقهر: فلو حذف من قاموسنا ووجداننا لتعزّى «الحاكم المتسلط القاهر من قميص الأشعرية: الواحد الذي يسمح ويرى ويصير ويفعل كل شيء، ومن جبة الغزالي: الواحد الذي يفيض منه كل شيء، وعن جليلاب ابن سينا: الواحد الذي يرجع إليه كل شيء»^(٢٠٢).

وأخيراً، ويعد أن كان دولا التاريخ لا يدور إلا بدويدة الأمة، وإجماع الأمة، فإن طور «إحياء التعددية»^(٢٠٣) تحكمه بالأحرى دينامية صراعية. وهكذا تخلي لغة «الوحدة» و«الوحدانية» و«الوحدانية» مكانها للغة «التغير الاجتماعي» و«الصراع الاجتماعي» و«معارك الصراع الاجتماعي» و«تضارب المصالح بين القوى الاجتماعية»^(٢٠٤). ومما يعزز المنحى الجدري لهذه الدينامية الصراعية، التي تقرا الواقع على ضوء «التناقض» لا على ضوء «الوحدة الواحدة»، تأويلها للصراع الاجتماعي على أنه صراع طبقي في المقام الأول: «الصراع الاجتماعي في كل عصر واحد لا يتغير، الصراع بين الحاكم والمحكومين، بين الطبقة

العليا والطبقات الدنيا، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين الاقوياء والمستضعفين، بين الأقلية والأغلبية، بين القاهرين والمقهورين»^(٣٧). وقد كنا رأينا مؤلف «دراسات إسلامية» يعلن عن انتماؤه العلني إلى مبدأ الصراع الطبقي وعن احتجاجه الصريح على «مجتمعاتنا التراثية» التي تأخذ بنظرية الفيزياء الهرمية وترفض التحليل الطبقي: «ما زالت نظرية الفيزياء حتى الآن تغفل فينا، حاضرة في نفوسنا، توجه حياتنا العامة... حياتنا درجات، ووظائفنا درجات، ومراتبنا درجات، ورقبنا علاوات، ونمعن في تفسير آيات مثل «ورفع بعضكم فوق بعض درجات». نتصور الناس مقامات، والسماء طبقات، والأرض طبقات، والجنة درجات، ولا نتصور المجتمع طبقات، بل ونرفض التحليل الطبقي لمجتمعاتنا، ونحرسها ضد الحقد الطبقي والبدع الماركسية»^(٣٨). والواقع أن تداخل الطورين الاندماجي الرحدي والتزميمي الصراع هو الذي يمكن أن يعلل التناقض بين الاسم والمسمى في مشروع «اليسار الإسلامي». فمشروع «اليسار الإسلامي»، كما رأينا، مشروع توحيدي عابر للقارات. والوحدة هي القوة التي يخفق بها جناحها الطائر العملاق وقلبه معاً. والوحدة هي عامل هوية إلى حد أن الاختلاف يصبح مرادفاً للخيانة: «نحن في عصر نجمع فيه عناصر الأمة ونحقق وحدتها. ولا يهمننا والفرق بين الفرق، بل الجمع بين الفرق». وكل من يبعث الفرق في الأمة يلعب لعبة الاستعمار»^(٣٩). وحدة الهوية المطلقة هذه تتناقض مع التمايز القومي كما مع الانقسام الطبقي. فد الإسلام أمة والمسلمون أمة، ولهذا فهم مدعوون إلى «اكتشاف مخاطر القومية التي مزقت الدولة وقضت على وحدة الأمة»^(٤٠). وبما أنهم «أمة واحدة كما أن إلههم واحد» فلا يجوز لهم أن يسلكوا سلوك غيرهم من الأمم التي كتب عليها عار الصراع الطبقي فيكونوا «أمة متفرقة ذات أرباب متفرقة، ينهش بعضها لحم بعض»^(٤١). وهذه النزعة الرحدية الجارفة كان يجب أن تعكس نفسها بطبيعة الحال على الاسم. ويقر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» بأنه كان ميالاً في بادئ الأمر، وتيمناً بمشروع الأفغاني، إلى أن يختار لمصرع اسم «العروة الوثقى». ولكنه عزم عن ذلك وأثر اسماً نزاعياً وصراعياً هو، «اليسار الإسلامي». لماذا؟ لأن «اليسار الإسلامي يركز على التمايز في الأمة الإسلامية الواحدة بين الأغنياء والفقراء، بين الأقوياء والضعفاء، بين القاهرين والمقهورين، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين من يوجدون ومن لا وجود لهم، تمايز ينص القرآن ويبدها المشاهدة، فالأمة لدينا وكما هو الحال أيضاً لدى الأفغاني أمتان. حكام ومحكومون، قادة وشعوب، عليا وسفلية»^(٤٢). بل إنه في نص آخر يذهب إلى أبعد من ذلك ويعتبر - بلهجة لا تخلو من سخرية - أن تصور «العروة الوثقى» و«الأمة الواحدة» تصور شال للعنف الثوري وللتغيير الاجتماعي: «إنه ليصعب استعمال العنف الثوري في بيئة تعتبر نفسها أمة واحدة، ومع جماعة ترتبط فيما بينها بالعروة الوثقى، وفي شعب يجمعه الحصر والمصطفية، ويستمعون للراوي وأخبار البلد»^(٤٣).

وبطبيعة الحال، وكما لنا أن نتوقع، فإن ما من شيء سيمعن مؤلفنا في نص آخر، كتب بعد «القراش والتجديد» بأقل من عام، من التقني من جديد يتحالف قوى الشعب العامل كصياغة لإقامة تنظيم سياسي وتعبير ذلك عن التراث الذاتي خاصة بوحدة الأمة والعروة الوثقى، وتعبير شعبي: «اللغة والمصطلح والمولد»^(٤٤).

وهذا التوكيد من اللحظة التزميمية نحو اللحظة الهازية، والعودة إلى مطاردة الوهم بعد محاولة الاقتراب من الواقع، هو ما يجعله في أحدث نص له، وهو مقدمة كتاب «من العقيدة إلى الثورة»، يعلن بأن استراتيجيته الإيديولوجية هي استعادة وحدة الأمة بعد أن أصبحت شيعاً وشرقاءً «والوصل بين جناحي الأمة أي «بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية، وهما الاتجاهان الرئيسيان في جسد الأمة»^(٤٥).

والعودة إلى التلميح باتجاه الوهم بعد محاولة التحويم حول الواقع هي التي تراهي له، مرة أخرى، بصورة طائر الرخ وقد أصبح رمزاً للوحدة الإيديولوجية للأمة التي لا مفر من أن ينغمد إجماعها حول «اليسار الإسلامي» القادر وحده، بحكم صداقته لكل من «الحركة السلفية والحركة العلمانية»، على الجمع بين «الطرفين المتعارضين» وعلى «إعادة وحدة الصف وإنهاء الانزواجية في الثقافة الوطنية بين

المثقفون العرب والتراث

الثقافة الدينية والثقافة العلمانية: «فقد أن الأوان أن يعمل الجميع في إطار من الوحدة الوطنية. فلا حوار بين الفرقاء إلا بالليبرالية، ولا تحقيق لوحدة الأمة إلا بالقومية، ولا إعادة لتوزيع الدخل القومي إلا بالماركسية، ولا تغيير من خلال التواصل إلا بالحركة الإسلامية. الأمة طائر جسده القومية العربية، وذيله الليبرالية، ورأسه الوحدة الوطنية. فلا يمكن أن يطير إلا بمجموع جسمه وإلا سقط أو انحرف أو أصبح كسيحاً لا يقوى على النهوض»^(٣٠٤).

- (١) وهو الافتراض الذي ألمعنا إليه في الفصل السابق عندما توقعنا لهنية عند زلة الظلم التي سلوت في المربعين الإسلام والاشعرية.
- (٢) انظر قوله مثلاً: «العقائد ليست اينية آلهية، والأحكام ليست أوامر أو نواهي آلهية» (حقيقي، دراسات فلسفية، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٦٥، وانظر أيضاً نمطة العقائد بأنها مضد العقل، فوق العقل، سر لا يمكن إدراكه بالعقل، بل إنها على نقض العقل، بل ربما أيضاً على نقض الاخلاق وبضد الطبيعة، ولهذا يؤمن بها الناس» (حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٧١).
- (٣) حسن حنفي، القراءات والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٢٠.
- (٤) إن التأويل الأموي للتراث، من حيث هو ديني لا عقائدي، قد يجد ما يوافق به في كون الإسلام، بخلاف اليهودية أو المسيحية، اسماً مذكراً بالعربية. ولكن لا يندر بالمقابل أن يتحدث حسن حنفي، لا عن «الإسلام» بل عن «شوة الإسلام». وعندئذ لا يتردد في أن يستخدم تعابير من قبيل: شوة الإسلام هي... الشوة القائمة، الشوة الأم... شوة الأمة بكافة طبقاتها (في: اليسار الإسلامي، كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٤٤، والتصيد منها).
- (٥) حسن حنفي، في فكرتنا المعاصرة، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٧٨.
- (٦) في: اليسار الإسلامي، ص ٤٢.
- (٧) تعرف جاتين تناسفية - سميح العرس مجازياً بأنه حفل التقاء الأنا مع مثال الأنا ذي الأصول الأموية.
- (٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١١.
- (٩) الموضع نفسه.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
- (١٣) الموضع نفسه. وإن نتوقف هنا عند الخط التاريخي الذي يتمثل في تقديم تيمور زمنياً على جنكيز خان وهولاكو، وإلى الجمع بينهما في مصيصة تراثية واحدة مع أنه لم يجمع بينهما عامل الدين ولا عامل السلالة. والواقع أن التراث الهندي الذي جمع بين هؤلاء الفاتحين الثلاثة هو تراث العنف الذي صارع مضرب مثل في التاريخ. أما بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية فقد مثل هؤلاء الفاتحين الثلاثة عامل «النكية الخارجية» التي تخففت عن إحراق بغداد ووبراء العمران وإفقار الأرياف وتدمير الزراعة، والتي تصافرت مع عامل الاحتلال الداخلي لتصنع عصر الانحطاط. ولكن ما حاجتنا إلى الدخول في مباحة مع صاحب مفروغ «اليسار الإسلامي» ما دام هو من يتحدث في أحدث نص له من المدونات الخارجية، والغارات التي لم تتوقف على العالم الإسلامي، من جانب «الصليبيين والنتار والمغول»، وما دام هو من يصف «صليبية الأمس» ومجسات النتار بأنها مثل الصهيونية اليوم ومجسات الاستعمار، ومن يقول عن إسلام النتار إنهم يدخلوا الإسلام يقيمون الشعائر ويبنون المساجد، ولكنهم يمارسون أهله ويلقبسون على العلماء ويجهزون بهم في السجون، إذا ما عارضوهم، ويهكمون بغير ما أنزل الله... وقد أصدر ابن تيمية في حقهم رأي حق قائدهم جنكيزخان فتوى يوجب قتالهم مثل قتال أهل الكفر (المرحلات الإسلامية في مصر، ص ٢٠ و ١٠٦).
- (١٤) في: اليسار الإسلامي، ص ١٥٩. وهذه الجملة، التي تجعل من تيمورلنك تقي غبارا الإسلام الاسيوي، تتجاهل الحقيقة التاريخية البسيطة التالية، وهي أن تيمورلنك لم يتخبر أعداء له ليحاربهم إلا من المسلمين، والحقيقة التاريخية الأكثر بساطة منها بعد، وهي أن العراق وفارس ما كانتا بحاجة إلى انتظار قدم تيمورلنك المدمر في القرن الثامن الهجري لاعتناق الإسلام الذي دانت به منذ القرن الأول أما الهند الإسلامية وتركيا فقد كانتا اعتنقتا الإسلام منذ أيام الفرزيين والسلاجقة، أي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين على التوالي، بينما لم يقع اجتياح تيمورلنك لهما إلا في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي.
- (١٥) حنفي، القراءات والتجديد، ص ١٤٨.
- (١٦) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٨.
- (١٧) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٤.
- (١٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٤. انظر بالمقابل كيف يتند في نصوص أخرى، وإلى تناقض مطلق مع نفسه، باستخدام

المثقفون العرب والتراث

الإسلام الشعائري، الخالي من أي مضمون اجتماعي سياسي، ولدعيم الوضع القائم، (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٤) والإضفاء الصفة الشرعية على السلطة السياسية (الحركات الإسلامية في مصر، ص ٨٢). أما عن الدور الذي يمكن أن يضطلع به الإسلام الشعائري، كعامل هوية ومقاومة للتغريب، فإننا نملك نصاً مضاداً يجزم بمنتهى البصوح والقطع بأن الإسلام الشعائري المظهري ما هو إلا ستار يخفي موالاة الغرب والإقطاع العائلي ورأسمالية المشربة (في: اليسار الإسلامي، ص ١٠).

- (١٩) في مجلة: الثقافة الجديدة، ص ٢.
- (٢٠) الموضوع نفسه..
- (٢١) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ٢٣ - ٢٤.
- (٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٩ و ١٤٩.
- (٢٣) حسن حنفي، في الفكر العربي المعاصر (بيروت دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٣٠ و ٣٥٢.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (٢٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٦.
- (٢٦) وكأن كان في مستطاعهم، ولي مستطاع بتوهم العقليّة والمضارية، ألا يتقيلوه.
- (٢٧) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
- (٢٨) حسن حنفي، «الجزر التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»، في: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، جماعة من المؤلفين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ١٨٢ - ١٨٤.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
- (٣٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٠ و ٧١.
- (٣١) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٣٥ - ١٣٦. ونلاحظ بالمناسبة أن الميّنات الشرجية لهذه الكراهية للتراث تتجلى هنا أيضاً من خلال استهداف جماعة الطور، وبذلك كقلب مقابل مزاح من الأسفل إلى الأعلى، للكراهية المصنوبة على الأبناء المخلصين بأحكام الفراطه والغالطه والاستحجاء.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
- (٣٦) حنفي، «الجزر التاريخية لازمة... الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»، في: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص ١٧٨ - ١٧٩.
- (٣٧) المصدر نفسه، ص ١١.
- (٣٨) في مجلة: الثقافة الجديدة، ص ١٤ - ١٥.
- (٣٩) في مجلة: الوحدة، ص ١٣١.
- (٤٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٥.
- (٤١) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ٩٢.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ٥١.
- (٤٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٧.
- (٤٥) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ٨١.
- (٤٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٥.
- (٤٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢١.
- (٤٨) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ١٧٦.
- (٤٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٢.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ١٣١.
- (٥٣) انظر مثلاً قوله: «يمتاز منتج النص بأنه يبدأ بمداية تحمل عمل العقل لئلا على أساس يقيني، وتحمي نشاط العقل من

التشعب والتشتت والتقلب والتذبذب. يقوم النص هنا بدور الأوليات أو البديهيات هذه الوحدة الفكرية الأولى تظهر في الالتزام العملي بوحدة الأمة وبرنامج الجماعة وعدم اللجوء إلى الرأي الشخصي إلا بعد مشاورة الجماعة، (حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١: المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، مج ١، ص ٤٠١ - ٤٠٢).

(٥٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٩٣.

(٥٥) محمد عمار، تيارات الفكر الإسلامي، ص ١٤٠ - ١٤٣.

(٥٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، الإيمان والعمل والإمامة، ص ٥٤٧.

(٥٧) المصدر نفسه، مج ١، ص ٤٠٢.

(٥٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٣. ويبدو بالمناسبة أن مؤلفنا لا يستطيع، وهو في أكثر ساعاته محزوناً وتيقظاً نقدياً، أن يستغني عن أولية الأئمة فهجاء المعاصرين يكثر في الجملة الأخيرة بمدح القمامة الذين يصعب كل الصعوبة مع ذلك التصديق بأن النصوص كانت أسرى لمقاولهم وهم الذين عاشوا وكتبوا في ظل حضارة مركزية نموذجية كالحضارة العربية الإسلامية.

(٥٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٣.

(٦٠) كذا في النص، نصياً لا رقماً

(٦١) في اليعنار الإسلامي، ص ٣٠.

(٦٢) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩٧ - ٤٠١

(٦٣) في اليعنار الإسلامي، ص ٣١

(٦٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩٥.

(٦٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٦٧) الموضع نفسه.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٧٠) الموضع نفسه.

(٧١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٧٤) كذا في النص، رقماً لا نصياً.

(٧٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٧٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٨٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥.

(٨٣) كما يقول عنوان فيلم جون شليسنجر الجميل.

(٨٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٥

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٤

(٨٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢: الإنسان الكامل (التوحيد)، ص ٢٦ - ٢٧.

(٨٨) المصدر نفسه، مج ١، ص ١٠.

(٨٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣١

(٩٠) كذا في النص، جراً لا نصياً.

(٩١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢، ص ٢٧ - ٢٩.

المثقفون العرب والتراث

- (٩٢) المصدر نفسه، مج ١، ص ٩.
- (٩٣) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥١٦، ومج ٢، ص ٢١.
- (٩٤) المصدر نفسه، مج ١، ص ٩.
- (٩٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣٠.
- (٩٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٠٧.
- (٩٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢، ص ٢٥٩.
- (٩٨) المصدر نفسه، مج ١، ص ٦٦.
- (٩٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦٦١.
- (١٠٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٥.
- (١٠١) بالتوازي طبعاً مع الانتقال من العلوم الدينية إلى العلوم الإنسانية ابتداءً من غيوردياً حتى تتم الحركة من التراث إلى النهضة (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٥).
- (١٠٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٠٠.
- (١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.
- (١٠٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٠.
- (١٠٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (١٠٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.
- (١٠٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٦.
- (١٠٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٣٢.
- (١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
- (١١٠) في: التيسار الإسلامي، ص ٢٥ - ٢٨.
- (١١١) الموضع نفسه.
- (١١٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٦.
- (١١٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١.
- (١١٤) بلقند «الدعوى».
- (١١٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٨٩.
- (١١٦) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
- (١١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- (١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨١.
- (١١٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.
- (١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- (١٢١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٨.
- (١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١٧ - ٣١٨.
- (١٢٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٠.
- (١٢٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٦.
- (١٢٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.
- (١٢٦) لهايتها إلى الاستقلال النسبي.
- (١٢٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢١.
- (١٢٨) المصدر نفسه، ص ٣١٨.
- (١٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٢١.
- (١٣٠) الام للشيء: أصله.
- (١٣١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.
- (١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
- (١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.
- (١٣٤) الموضع نفسه.

- (١٣٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٩٢.
- (١٣٦) حنفي دراسات إسلامية، ص ٣٢٨.
- (١٣٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مع ١، ص ٤٧٤ و ٥٥٣.
- (١٣٨) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ص ٤٥.
- (١٣٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٠٨.
- (١٤٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مع ١، ص ١٤ - ١٥.
- (١٤١) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٧ - ٨٨.
- (١٤٢) الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٩ و ١٩ و ١٣٧ على التوالي.
- (١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٢ و ٥٥١ و ٥٦٥ و ٥٧١.
- (١٤٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مع ١، ص ٨٩.
- (١٤٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٥.
- (١٤٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مع ٤، ص ٥.
- (١٤٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٩٣.
- (١٤٨) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢١.
- (١٤٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٩.
- (١٥٠) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣١٢.
- (١٥١) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٦٤.
- (١٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٢.
- (١٥٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٩.
- (١٥٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٤.
- (١٥٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣١.
- (١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
- (١٥٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٤٠.
- (١٥٨) الموضوع نفسه.
- (١٥٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٤.
- (١٦٠) الموضوع نفسه.
- (١٦١) إن هذا الخط الذي لا يحجم عن أن يتناول الوحدة الثقافية الوطنية، على أنها وحدة فكر بل وحدة منهج، يتناسى أن مفهوم وحدة الثقافة الوطنية، لا معنى له إلا بقدر ما يفترض ضمناً تعدد التيارات والاتجاهات والمذاهب والقوى، ولا لما جاز وصف الثقافة في مثل هذه الحال بأنها وطنية. فالثقافة الوطنية تتعدى وجوداً إذا ما دغاب الحوار والمضي على الصراع، لأنها على حد تعبير حسن حنفي نفسه في معرض حديثه عن التاريخ ولا تظهر إلا بصراع القوى وتشابك الأطراف والتوتر بين الوحدة والكثرة (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٤).
- (١٦٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٦٠ - ٣٦١. ولا حاجة بنا إلى التوقف عند هذا التناقض الجديد الذي يشهده مؤلفنا إلى مسلسل تناقضات. فهي تراثنا يرسم بدالتشتت الفكري، مع أننا كما أكدنا علماً مراراً وتكراراً أن طابع تراثنا القديم هو الوحدة التي تكرر نفسها دائرياً يحكم مركزية المعنى الذي صدر عنه التراث كله. ومسينا أن نقارن النص أملاه بالنص التالي فكانت الحضارة كلها في الفترة الأولى وحدة واحدة تخرج من بؤرة واحدة هي التوحيد. وثقافات العلوم كدوائر متداخلة حول هذا المركز، وساهمت كلها في وضع تصور موحد للعالم يصرف النظر عن اختلاف المناهج والأهداف... ومن ثم ظهر موضوع إحصاء العلوم كموضوع رئيسي عند القدماء من أجل توحيد العلوم كلها في منظومة واحدة. واستمر ذلك منذ المحاولات الأولى في البداية حتى الموسوعات والمجامع في النهاية (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٦).
- (١٦٣) في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٤.
- (١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢ و ١٧٩.
- (١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧٣.
- (١٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
- (١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٧١، وهذه الإدانة للفكرة القومية لن تمنع، بطبيعة الحال، مؤلفنا من أن يجهر في نص آخر

المختلفون العرب والقرآن

بإيمانه بالقومية العربية ومن أن يدافع عن اللغة العربية على وجه التحديد من حيث أنها مترتبة بالقومية العربية وبقدرات القومية، وبالتالي فإنها ترفض اللسان المستعجن. والاعتزاز باللغة العربية تأكيداً للقومية العربية... (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٧٦٦).

(١٦٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٧٢. وهذا لنا يمنع طبعاً مؤلفاً من أن يذهب، في نص آخر يعود زمنياً إلى آخر عام ١٩٨٠، مذهباً معاكساً لبيك، ضدّاً على نفسه، أن الدعوة إلى التخلي عن القومية هي دعوة يصطنعها الاستعمار الغربي ليفرض هيمنته بلا مقاومة على مختلف أمم الأرض. وهكذا يقول إن هذا الاستعمار هو من يسعى إلى «تصميم القومية العربية ضمن منظور استراتيجي يشمل يقوم على «تنشيط الغرب بإندثار القوميات من أجل القضاء على الخصوصيات القومية لصالح وحدة التكنولوجيا ووسائل العلم الحديثة حتى يكون للغرب باستمرار اليد العليا» (أنظر مدخلته في ندوة «القومية العربية والإسلام»، ص ٧٢٩).

(١٦٩)

(١٧٠)

(١٧١) يستشهد حسن حنفي هنا بالآية التي تقول: ﴿إِنْ هَذِهِ أُمَمٌ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ، وَإِنَّا بِكُمْ عَاهِدُونَ﴾ الآية ١٢ القرآن الكريم بصورة الانبياء والواقع إن كل حديث عن «الأمّة الإسلامية» يقوم على خلط مبدئي بين «الأمّة» بمفهومها الديني القرآني والامّة، بمفهومها السوسيولوجي القومي. وأولاً هذا الخلط لا استطاع أن يكتب مثلاً، في معرض كلامه عن قضية القوميات، إن اليهود أمّة، والنصارى أمّة، والمجوس أمّة... لكل منهم كتابهم ويحكمون به ويدينون في أمّن الأمّة الإسلامية» (المصدر نفسه، ص ١٧٢).

(١٧٢) في: اليسار الإسلامي، ص ١٩٥.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١٧٥) وهذا بصرف النظر عن أن الدين الواحد هو نفسه لم ينتج من عمل التاريخ (والجغرافية) فيه، ولم يعد كلاً كلي التجانس بربطاً من التمايزات والانتماجات، إن لم نقل من الانشاقات والانتماجات.

(١٧٦) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٦ - ٢٨.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢. وكان آسيا لم تنزل المسلمين (الذين يدورهم غزوها) في تاريخها القديم، وكان غزوات هولاء وتعمير لهم لم تكن مكافئة لتلكا وتعميراً لغزوات الصليبيين والفرنسيين والانكليز واليطاليين.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١١. وبالنسبة نريد للاعتناء فيما يخص جدل الوحدة والتجزئة من وجهة النظر السيكولوجية، إن هذه العظمة هو دوماً من طبيعة تركيبيّة، بينما هذه الاضطهاد من طبيعة تحليلية بالأحرى.

(١٨١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٥٩٤.

(١٨٢) خلط تاريخي مزدوج: فمحنة المعتزلة لا تعود إلى القرن الخامس، بل إلى القرن الثالث في عهد المتوكل (٢٢٣ - ٢٤٧هـ). ثم إن المعتزلة أنفسهم متولوا في عهد المأمون كما رأينا تياراً سلطوياً. وحسن حنفي نفسه يقر في نص آخر بهذا الواقع التاريخي. وقد حدث في تاريخ كل شعب أن أخذت الدولة مذهباً رسمياً في علم اللاهوت، واضطهدت المذاهب المعارضة، ماخذ المأمون المذهب الاعتزالي واضطهد مخالفه من أهل السنة، ثم أخذ المتوكل المذهب الأشعري واضطهد مخالفه من أهل الاعتزال (خلط تاريخي آخر. فالمتوكل عاش ومات قبل أن تولد الأشعرية، بل قبل أن يرى الأشعري نفسه النور (سنجن، في تربية الجنس البشري، ص ١٢٢ - ١٢٣).

(١٨٣) في مجلة: العقيدة الجديدة، ص ٣ - ٤.

(١٨٤) إن المائلة في اللاشعور بين الوحدة الأولى والرحم الأولى هي وحدها التي يمكن أن تفتّق في التصور هذه الصورة التشبيهية، المذهلة والبتكرية معاً، التي تجعل للوحدة الأولى قواماً أخطبوطياً.

(١٨٥) هنا أيضاً تعود صورة الرحم الأولى إلى فرض نفسها بالمقايضة باعتبارها بؤرة «الذرة» والبدء المطلق والتجريد السابق على كل نمو في الزمان والتضخم في المكان.

(١٨٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٥٩٠ - ٥٩٤.

(١٨٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٨.

(١٨٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٢٩٢ و ٢٩٤ و ٤٠٢ و ٥٤٨ و ٥٦٦ و ٥٨٨ و ٥٨٩ و ٥٩٤، وأنظر كذلك دراسات فلسفية، ص ١٤٩.

- (١٨٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٣ و ١٠٩.
- (١٩٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٦.
- (١٩١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
- (١٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٨. وبالمناسبة، لا يتوجب مؤلفنا، في هذا الطور الترميمي الكثروي، من إعادة بعض الاعتبار إلى الوثيقة بالذات، نائياً ما يذهب إليه أصحاب التوحيد من أن الإنسانية كانت قبل النبوة لمعدن من الحيوان ومن أن البشر كانوا كالحبيوانات والبهائم قبل الشرائع، مؤكداً أن الوثيقة لها مائرها كما أن لها نقائصها وما كان لها بالتالي أن تنال العقل وتتحرف بها عن مسلك السعادة وقد كان فيها كبار المصلحين لقادة الفكر الإنساني (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢ ص ٤٣٩ و ٤٤٥).
- (١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.
- (١٩٤) في مجلة. الثقافة الجديدة، ص ١٣.
- (١٩٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٤.
- (١٩٦) المرفوع نفسه.
- (١٩٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٤.
- (١٩٨) في: البصائر الإسلامي، ص ١٧٠.
- (١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢١٠. ولكن لابد من تكرار الإشارة مع ذلك إلى أن صاحب مشروع البصائر الإسلامي، إذ ينكر باسم وحدة الأمة الإسلامية أي شكل من أشكال التمايز القومي، لا يجد من حرج في إثبات تمايز آخر - موسوم بميمس الشيعية هذه المرة - بين المركز والأطراف في جسد الأمة الإسلامية الواحدة. فمصاب مشروع والبصائر الإسلامي، لا يقول بأن الإسلام أمة والمسلمين، إلا ليقيم القول بأنهم كذلك سواء في المركز أو الأطراف (المصدر نفسه، ص ١٨٧ والتشويق مثلاً).
- (٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
- (٢٠١) المصدر نفسه، ص ٥.
- (٢٠٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ٣٦.
- (٢٠٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٢.
- (٢٠٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩.
- (٢٠٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٥. وسنلاحظ بالمناسبة، ومنعاً للخلط بين المقامين، أن الديمقراطية إن كانت تقتضي الاعتراف بالتبادل للقوى المتواجدة على الساحة السياسية والفكرية ببعضها بعضاً وبحقها جميعاً في الوجود، فإنها لا تجب ذلك إلغاء للصراع الأيديولوجي بين هذه القوى، بل على العكس تأسيباً له ضمن سياق شرعي. الديمقراطية إذن مقولة صراعية وأبست صيدوية كما يتصور مطاردو الوهم من كل صنف.

نحو خاتمة بعيدة الاحتمال للتناقضات؟

إن السؤال الذي لابد أن يطرح نفسه، ونحن على مشارف نهاية رحلتنا الطويلة هذه مع من لن نتردد في أن نسميه كبير خيميائي وحدة الأضداد، هو: إذا كان فكر حسن حنفي منسججاً، لحمه وسدى، من التناقض، وإذا كانت رقصة متناقضات هذا الفكر تتحدد بإيقاعين متناوبين: هذائي وترميمي، تعظيمي ونقدي، فأي الإقاعين هو السابق وأيهما اللاحق؟ وبعبارة أخرى، أي اللحظتين هي الأبداء: اللحظة الأمة المتفنى بها - مثلاً - لأنها بالتعريف والامتيان أمة الوحدة الواحدة أم لحظة الأمة المستهزا بها لجهلها الانقسام والتعدد والدينامية الصراعية؟ اللحظة الإشادة - مثلاً - بحضارة الوعي وفريق العمل الواحد والعدمية الفردية والمعطى المثالي المسبق للمعين للتاريخ والسلامتين به أم لحظة التضمين على الحضارة المتمركزة على الله والنافعية للإنسان وللذاتية الشخصية والعمادة للتاريخ ولبعد الزمنية؟ اللحظة التراث الحارس للذات والصائن للهوية من الاغتراب والتفريب والحاوي في ذاته على جميع الوسائل التي تهيبه للدخول إلى ساحة تحديات العصر^(١) أم لحظة التراث الكاتم للأنفاس والشال لدينامية التهديد والمتعارض مع «العلم الحديث والحياة المدنية العصرية... والنزعة الإنسانية»^(٢)؟

لنقر بأن منهجنا، الذي حصر هدفه بتسمية التناقض وبالبحت عن معقوليته التعليلية على صعيد سيكولوجي، أي على ضوء التناوب - أو حتى التداخل - بين لحظة التطبيق نحو السهم التي هي اللحظة الفصامية الهذائية ولحظة الهبوط نحو الواقع التي هي اللحظة الترميمية النقدية، يبقى صامتاً بل أخرس كرونولوجياً: فهو لا يقول أي اللحظتين هي الأبداء، ولا ما المسافة الزمنية بينهما، ولا لماذا تضيق أحياناً حتى تنعدم بالمرة وينقلب تناوبهما تداخلاً. وكل ما نستطيع أن نقوله بهذا الصدد هو محض افتراض . فمن الناحية المنطقية الصرفة يبدو لنا أن لحظة العرس لابد أن تكون سابقة للحظة الحداد، ولحظة التخليق متقدمة على لحظة الهبوط، ولحظة التهويم الهذائي آتية على لحظة الترميم الواقعي .

ولكننا نميل، من الناحية السيكلوجية، إلى الأخذ بالترتيب المعاكس. فيما أن «الانتقال من الضد إلى الضد من طريق القلب» لا يكون - باعترااف مؤلفنا نفسه - إلا على سبيل «التعويض النفسي»^(٣)، فلنا أن نفترض أن الجرح سابق على تضميده وأن الحاجة إلى ربيع وهمي لا تظهر إلا بعد خسارة واقعية. وفرغنا هذا يعززه ما هو معروف عن طريقة اشتغال الآليات الدفاعية في علم النفس. فبالأنا، كما يقول الاختصاصي الفرنسي المعروف بالشخصية المرضية ج. برجرية، عندما يجد نفسه في مواجهة واقع مؤلّد للحصر «يسعى إلى إنكار جميع المظاهر المؤلدة لقدر أكبر مما يطلق من الحصر، وقد يسعى عند الاقتضاء وعلى سبيل التعويض، وبوساطة الهذاء، إلى إعادة بناء واقع جديد أبحت على الطمانينة ومرغوب فيه أكثر في أن معاً»^(٤)، وهذا الغرض يعززه أيضاً قول - سبق لنا الاستشهاد به - لسنن حنفي في معرض نقده «الجماعات الإسلامية المعاصرة» التي تخلق فيها عقدة النقص أمام الغرب وإحساساً بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة. كما يعززه قول آخر لمؤلفنا يؤكد فيه أنه لا يندر أن «يتحول مركب النقص إلى مركب عظمة صحي يساعد على الخلق والإبداع»^(٥). والفارق الدلالي بين هذين الشاهدين - رغم وحدة مضمونهما - هو من طبيعة تناقضية: فما هو في الشاهد الأول موضوع اعتراض هو في الشاهد الثاني موضع تأييد وتحبيذ. وليس عصياً علينا أن ندرك أن الشاهد الثاني يلمح، من طرف خفي، إلى مؤلفنا

نفسه، تماماً مثلما أن النقد الموجه إلى السلفية في الشاهد الأول يمكن أن يقرأ على أنه نقد ذاتي. والواقع أننا لا نختلف إطلاقاً مع حسن حنفي في قوله إن الإحساس بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة من باب التعويض النفسي، ولكن ما نشك فيه أن يكون التصول من مركب النقص إلى مركب العظمة فعلاً أو بدفع فعل نفسياً صحياناً يساعد على الخلق والإبداع. بل أننا نذهب، فيما يخص حالة حسن حنفي تحديداً، إلى العكس تماماً: فنحن نرى أن اللحظة الإبداعية في كتابات صاحب مشروع «التراث والتجديد» هي اللحظة النقدية، بينما اللحظة «العظامية» هي لحظة خواء وجذب. فاجمل الصفحات وأعمق الصفحات وأكثر الصفحات أصالة هي تلك التي خطها يراع حسن حنفي وهو يمارس تجاه التراث والذات الوظيفة النقدية. وبالمقابل، فإن تلك الصفحات التي دمجها في تعظيم التراث والذات هي من أكثرها ضحالة، وابتذالاً، وتقليداً عادم الأصالة لكل أدب المجال المعرفي - لا في مجال الفيلال الشعري - فإن دخل العرب في عصر الجرح النرجسي. فما دمنا في المجال المعرفي - لا في التهميم بالانفكاك عنه وبتجاه التحويم باتجاه الواقع ويماراته وإصقه وانطلاقاً منه ورجوعاً إليه - لا التهميم بالانفكاك عنه وبتجاه معاكس له - هو وحده الذي يمكن أن يمثل لحظة خلق وإبداع، وهو وحده الذي أبدع فيه فعلاً، من موقع نقدي، صاحب مشروع «التراث والتجديد» إبداعاً يتصف بالشمول والعق بقدراً ما يتصف بالجرأة النظرية والعملية .

ولكن تشيئنا العالي هذا اللحظة النقدية الإبداعية في كتابات حسن حنفي لا يعني أن اللحظة الهذائية - على عقها المعرفي - لم يكن لها أي دور في توليد اللحظة النقدية نفسها. فاعلم الظن أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» ما كان يلمحي في نزعة النقدية إلى ذلك الحد الذي مضى إليه - والذي لا يجاريه فيه أحد ممن تصدوا لحقد العقل العربي - «لولا افتراضه مظلة الحماية التي كانت توفرها له في الوقت نفسه آلية المناقشة الدفاعية الهذائية. بل أكثر من ذلك: فنحن نعتقد أن اقتران النزعة النقدية لدى صاحب مشروع «التراث والتجديد» بالنزعة التعظيمية - ولو اقتران الضد بال ضد - هو الذي وفر لنتائج الفكرية الحماية من الجرم الذي كان سيكون من نصيبه، لا محالة، لدى سلطات الرقابة العربية - إن على صعيد مؤسسات الدولة وإن على مستوى جماعات الضغط التقليدية - فيما لو أسفرت نزعة النقدية عن نفسها بعري لا يطاق. وبالإضافة إلى ذلك فإن بناء واقع هذائي بديل، بالتضاد مع الواقع الموضوع على مشرحة النقد، ينطوي على فائدة نفسية لا مارة فيها. فهو إذ يفسح مجالاً واسعاً لممارسة لعبة التناقض، بالانتقال من قطب تجريح الذات إلى قطب تعظيم الذات، يتيح للشخصية النفسية، المهددة بالانحطاط، إمكانية المحافظة على وحدتها. فإمام وضعية مؤدة للفصام كالوضعية التي يجد فيها العديد من المثقفين العرب أنفسهم منذ دخول المجتمع العربي في طور عصر الرضة الحضارية، يمكن أن يكون التحول من الضد إلى الضد وسيلة لصون الشخصية نفسها من الانقسام والتجزؤ. وفي مثل هذه الحال يكون الاندواج في المواقف هو البديل عن الاندواج في الشخصية. والحال أن الاندواج في المواقف يبقى أمن شراً من الاندواج في الشخصية، تماماً مثلما يبقى العصاب أمن شراً من الذهان. وإذا كان لنا أن نتوقع نهاية ما - ونحن نقر سلفاً بأنها بعيدة الاحتمال - لرخصة المتناقضات، فعلينا أن نطلبها في عالم الاعيان، أي على صعيد السيرة الموضوعية، قبل أن نطلبها في عالم الأذهان. ففي الحالة العربية عموماً، كما في حالة حسن حنفي خصوصاً، تبدو استعادة السيطرة على الموقف النفسي رهناً بتحويلات إيجابية على صعيد الواقع الموضوعي تعيد وضع المجتمع العربي على سكة النهضة والتقدم كطريق وحيد إلى البره من الجرح الانتروبولوجي. أما إذا كان الواقع العربي سيجته إلى المزيد من التردى - كما هو شأنه منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧ - فإنه سيكون من المحتم أن يترافد الطلب على الطول الوهمية وعلى البدائل السحرية من قبل منتج الإيديولوجيا العربية ومستهلكيها معاً. وفي مثل هذه الحال، ليس من المستبعد أن يكبر حسن حنفي مفكراً للمرحلة وأن يظهر على مسرح الفكر العربي مقلدون كثر له. وبكما في كل تقليد، فإنه من المرجح أن يأتي تقليدهم أسوأ من الأصل: إذ من المؤكد أنهم سينزعون إلى مجاراته أقل هائل في نزعة النقدية، وإلى محاكاته أكثر فاكتر في نزعة الهذائية .

هوامش نحو خاتمة بعيدة الاحتمال للتناقضات؟

- (١) في مجلة الوحدة، المصدرة، ص ١٣١.
- (٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- (٣) حسن حنفي، من العقيدة إلى الذروة، مج ٢ الإنسان الكامل (التوحيد)، ص ٢٧.
- (٤) ج. بروجيه، الوجيز في علم النفس المرضي، ط ٢، (باريس. منشورات ماسون، ١٩٧٦)، ص ١٠٠، العنوان بالفرنسية: Abbrégé de Psychologie Pathologique.
- (٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٠.

٧٥، ٣٢	أركون، محمد	(١)	آسيا الوسطى
١٩٦	إسبانيا	٢٤٢	الإبداع
٦٠	الإستراتيجية الحضارية	١٦٨، ١٦٦، ٤٩، ٣٠	الإبداع الشخصي
٤٢	الإستراتيجية العربية	١٠٧	أبراهام، كارل
٦٢، ٥٥	الإستراتيجية المنهجية	٧١	أبراهيم، زكريا
١٦٦، ٥٧، ٥٦، ٤٦، ٦٤، ٦٦	الإستعمار	١٥٢	أبن بشرق، أيريك
١٢٧		١٢٦	أبن تيمية، تقي الدين أحمد
٣٦	الإستعمار الأمريكي	٢٠٠، ١٩٥، ١٢٣، ١٢٢	أبن حزم، علي بن أحمد
٦٦	الإستعمار الأوروبي	١٥٢	أبن حنبل، أحمد
٦٢ - ٦٠	الإستعمار الحضاري	٢٤٥، ١٢٧، ٢١	أبن خلدون، أبو زيد عبد
١٧٤، ٤٥	الإستعمار العالمي		الرحمن
٥٦، ٥٥، ٦١	الإستعمار الغربي	٢٥٥، ١٨٥، ١١٤، ٥١	أبن رشد، أبو الفريد محمد
٦٠	الإستعمار الفكري	١٤٤، ١٤٣، ١٢١، ٤٨، ٣٣	
١٥٧	الإستلاب	١٧٣، ١٩٠، ١٩٥، ١٩٦	أبن سينا، أبو علي
١١٤، ٣٧، ٢٩، ٢٦، ٢٥، ٢٣	أسيال	٢٢٨، ٢٠٦	
٤٨، ٤٤، ٣٧، ٢٥، ٣٣، ٢٨	الإسلام	٣٣، ٣٥، ٤٨، ٥٩، ١٤٤	أبن طفيل، أبو بكر محمد
١٠٩، ٧٠، ٦٤، ٦٣، ٦١، ٥٢		١٩٥، ١١٨	أبن العربي
١٨٣، ١٨١، ١٢٣، ١١٢		١٤٤	أبن الفارسي، صديق علي
٧٤١، ٢٤٠، ٣٢٩، ١٩٩		١٥٢، ١٢٢	أبن القيم الجوزية، محمد
٣٦١، ٢٥١		٣٥	أبن الخلف، عبد الله
٣٥	أسماعيل، فائز	٥٣	أبو ماضي، إيليا
١٩٩، ٦٨، ٦٥	الاشتراكية	٥١	أبو نواس، الحسن بن ماضي
٤٥	الاشتراكية العلمية		أبو هريرة، عبد الرحمن بن
١٩٣، ٧٥، ٥٠	الإصالة	٣٨	صخر الأدي
٥١	الأصناف، أبو الفرج	١٨١، ٢٩، ٢٨	أفانور، مصطفى كمال
٢٥٦، ٤٠	الإصلاح الديني	١٨٢، ١٨٠، ١١٩	الأنصار السوفياتي
١٨٠	أفريقيا	٦٦	الأنظمة السياسية، سبيكو
٢٥٩، ١٨٠، ١٢٤	ألفانسن	٤٧	أثينا
١٣٩، ١٢٥، ١٢٤، ٧٦، ٢١	ألفانسي، جمال الدين	١٨٩	الإرث الثقافي
٢٦٣، ١٨٢، ١٥١		١٧٣	الأثرية
١٠٥٢، ١٤٠، ١٢١، ١٢٠	ألفاطون	١٩٤	أرسطو
١٨٤، ١٧٠، ١٥٤		١٢٠، ١٤٠، ١٥١، ١٥٣	أرسطو
١٩٤، ١٨١، ١٦٩	ألفاطون	٢٤٤، ١٩٥، ١٩٤	
٢٤٩	إليال، محمد	٢٤	الأيضوي، زكي
١٩٢	ألفاطون، محمد		
١٦٨	ألفاطون، نورا		

الإلحاد	٣٧	الايديولوجيات الشيوعية	٢٨
المثلية	٢٢	ايران	٢٥٩, ١٨٠, ٥٣
الامبريالية	٦٢, ٤٦, ١٧	الايروسية الطفلية	٤٠
الامبريالية الامريكية	٢٦	ايطاليا	١٩٦
الامبريالية المسيحية	٦١	ايجو مونت	١٢٥
الاميلني، نقرلا	١٧٢	اينوشنسوس الثاني	
امين، جلال احمد	٤١	(البابا)	١٧٤
امين، عثمان	١٥١		
امين، قاسم	٥٥		
الانما الجماعي	٤٢		
الانما الطفلي	٤٨, ٤٧		
الانما العربي	٤٨		
الانما القبتنسلي	١٦٠		
الانما القومي	٨٢		
الانما الخافي	١٤٥		
الانتجنسيا	١٩, ١١		
الانتجنسيا العربية	١١٠, ٨٣, ٨٠, ٧٩, ١١		
الانثرو بولوجيا	١٩٠		
الانثرو بولوجيا الحضارية	١٩٩, ١١٦, ٥٦, ٤٢, ٢٤		
انجلترا	٢٢٤, ٢٠٧, ٢٠٦, ٢٠٠		
انثونيستيا	١٤٣		
انطون، لرح	١٨٠		
انطيوخوس المسفلاني	١٢٦, ٥٢		
الانوية الكلية	١٩٣		
اوراليوس، مرقس	٥٠		
اورليوس	١٧٠		
اوروبا	١٦٩		
الأوروبيون	٧٥, ٧٠, ٦٢, ٥٥, ٤٩		
اوزيكستان	٥٥		
اي غاسيت، اورتيفا	١١٩		
الايتولوجيا	١٢٥		
الايدولوجيا	٢١		
	١٧٢, ٧٧, ٧٥, ٦٩, ٥٠, ١٢		
	٢٣١, ٢٢٩, ٢٠٦		
الايديولوجيا الابوية	١٥١		
الايديولوجيا البدوية	٧٨		
الايديولوجيا التحديفية	٧٧		
الايديولوجيا الثورية	١٨٢		
الايديولوجيا الدينية	٧٠		
الايديولوجيا العربية	٧٩		
الايديولوجيا الغربية	١٨٢		

(ب)

بافن، مرزا محمد	٥٣		
باكستان	٢٥٩, ١٨٠		
البحث العلمي	١١٣, ١٠٨		
البخاري	٢٨		
بخاش، شكرى	٥٣		
بدوي، عبد الرحمن	١٨٩		
البراينتي، سيجر	١٧٤, ١٧٣		
براون	٥٣		
برجسون	١٨٢, ١٧٤, ١٥١, ١٢٠		
بردليف	١٧٥, ١٢٥		
برنار (القدس)	١٦٨		
برونو، جوردانو	١٧٣		
بشارين بيره	٥١		
البشري، طارق	٣١		
بطليموس	٢٤٤		
بالد السلام	٦٥		
البناء، حسن	١٢٢, ٣٧		
البنية التحتية	١٠٥, ٧٥		
البنية الموضوعية	٩		
البنية النفسية	١٥١, ١٥٠		
بو، ادغار الان	٧١		
بوذا	١٨١		
البورجوازية الغربية	٦١		
بورى، أ.ب.	١٦٩		
بورانسون، الان	٧١		
بوزيدونوس	١٩٣		
بومه، يعقوب	١٦٧		
بونكرت، ماري	٧١		
بونكرت، نابليون	٣١		
البوهيمي، يعقوب	١٦٧		
بيلاجيه، جان	٤٣		

المخطوون العرب والتراث

١٦٠	التعميط الحضاري	١٧٣	بيرو، شارل
١٩٧	التنوير الإسلامي	١٨٩، ١٤١	البيوقراطية
١٩٧	التنوير الأوروبي		
٦٥	التوحيد العربي - التركي	(ت)	
١٨٢	توينسي	٢٤٨، ٢٤٤، ١١٧	التاويل
١٨، ١٧	التيار السلفي	٢٨، ٥٠، ٥٦، ٥٨، ٦٢، ٨٤	التجعية
	(ث)	٢٠٥	
٥٣	ثبيت، أميب	٦١، ٦٠	التجعية الاقتصادية
١٩٦، ١٦٠، ١٥٧	الثقافة الأوروبية	٨١، ٦١	التجعية الثقافية
٣٦٥	الثقافة الدينية	٦١	التجعية الحضارية
٣٦	الثقافة الشعبية	١٣٦، ٦١	التجعية الفكرية
٧٢	ثقافة الشعب	١٧٨، ٤٣، ١٠	التحليل النفسي
٢٠٠، ٨٣، ٧١، ٦٣، ٣٦	الثقافة العربية	٣٦، ٥٢، ٨٣، ١٥٨، ١٨٨	التخلف
١٦٥	الثقافة العربية - الإسلامية	٢٤١، ٢٢٨، ٢٢٦	
٣٦٤	الثقافة العلمانية	١٨٨	التخلف الثقافي
٦٣، ٦٠	الثقافة الغربية	١٨٨	التخلف الحضاري
٨١	الثقافة القومية	٢٠٥	الثقافة الحضارية
٧٢	ثقافة النخبة	١٤٢	التنوير
١٩٦، ١٩٢، ١٦٠	الثقافة اليونانية	٣٠	التراث
	(ج)	٢٨	التراث الآثري
٧٢ = ٧٠، ١٧	الجابري، محمد هادي	١٩٦، ١٦٧، ١٣٧، ٢٠، ٢٨	التراث الإسلامي
٥٣	جبران، جبران خليل	٢١٩	التراث الصومالي
١٩	الجزائر	١٥٠	التراث الصيني
٢٢	جزيرة سميثا	٢١٦، ١٩٧	التراث العربي
٥٣	الجسر، حسين	٢٢٩، ١٥٨، ١٥٣، ١٠٩	التراث العربي الإسلامي
١٩٣	الجعد بن درهم	١٣٦، ١٥٥، ١٥٠، ١٥٦	التراث الغربي
٤٤	جعيط، هشام	٢١٠، ٢٠٣، ١٦٧، ١٦٥	
٥١، ٤٥	الجندي، أنور	١٩٥	التراث الفلسفي
٧٥، ٧١	جوفز، أنست	٢١٩	التراث الفلسفي
	(ح)	١٥٠	التراث الهندي
٧٧	الحافظ، ياسين	٢٠٣، ٤٩	التراث اليوناني
٣١	الحبشي، محمد عزيز	٢٨، ٦٥، ١٢٤، ١٨٠، ١٩٦	ترجيح
٢٢٨، ٨٢، ١٧	الحدائق	٢٤١	
٥٧	الحدائق الغربية	٤٠، ٣٢، ٣١	التصنيع
٥٣	هداد، عبد المسيح	١٢٥	التصوف الإسلامي
١٣٦	حداد، نقولا	١٢٥	التصوف الإسلامي
		١٨٠	التعددية الحضارية
		١١٧، ١١٢، ٥٠	التحريب
		١٦٧	التنظيم القبتنلسي
		٨٣، ٤٠، ٣٠	التنمية

١٨٩، ١٩١، ١٩٧، ٢٠٧،
٢٠٨

١٩٤، ١٩٣، ١٥٩

١٤١، ١٤٠

١١٠، ١٠٦، ٧٦، ٤٨، ٣٢

١١٣، ١٢٠، ١٣٦، ١٣٩

١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٥٦

١٥٩، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٧

٦٩، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٠

١٨٣، ١٨٤، ١٨٨، ١٩١

١٩٥، ١٩٨، ٢٠٣، ٢١٦

٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣١

٢٤٨

(خ)

١١٢ خالد، خالد محمد

١٧٣ حُسي، ابيلاز

٨٢، ١٢ الخطاب الايديولوجي

١٥٠ الخطاب الخرافي

٢١ الخطاب الثوري

٧٠ الخطاب السياسي العربي

١١ الخطاب العربي الحديث

٩، ١١، ١٧، ٢٠، ٢٣، ٣٠

٣١، ٣٤، ٤٠، ٤٣، ٤٦، ٥٠

٥٤، ٥٨، ٦٧، ٦٩، ٧١، ٧٤

٧٨، ٧٩، ٢٥٣

١٨٤ الخطاب العصامي

٦٠ الخطاب النهضوي

٤١ الخطيبي، عبد الكريم

(د)

٧١ دالفي

٧٧ دالين، موفي

١٧٥ ديسويكسي

٧١ دغرو، جودج

٦٨، ٦٧ التكنولوجيا

١٧٤ دويريه، ريجيس

٧١ دوسويكسي

١٧٣، ١٧٤ دي ثور، بيرانيه

٥٣ ديباب، نعيم

حرب تشرين الاول (اكتوبر)

١٩٧٣ انظر الحرب

العربية - الاسرائيلية

(١٩٧٣)

حرب حزيران

(١٩٦٧) انظر الحرب

العربية - الاسرائيلية

(١٩٦٧)

٥٥، ٢١، ١١ الحرب العالمية الثانية

الحرب العربية -

الاسرائيلية (١٩٦٧) ١١

الحرب العربية -

الاسرائيلية (١٩٧٣) ٢٤

١٠٥ الحركة الاسلامية المعاصرة

حركة الاصلاح

١٦٧ البروتستانت

١٢٣ حركة الاصلاح الديني

٤٧ حسين، عادل

١٩٧ هي، بن يفتان

١٥٩ الحضارة الابوية

٤٩، ٥٩، ١٥٩، ١٨٢، ١٩٣

١٩٦، ١٩٩، ٢٤٨

٥٧، ١١٤، ١١٥، ١٥٧، ١٥٩

١٦٥، ١٨٢، ١٩١، ١٩٤

٢٥٢

الحضارة الأوروبية -

المسيحية ١٠٧

الحضارة الشرقية -

الاسلامية ٤٦

الحضارة الصينية ١١٤

الحضارة العالمية ٧٩

٣٢، ٣٥، ٣٧، ٤٨، ٤٩، ٥٥

٥٨، ٥٩، ٧٩، ١٠٧، ١١١

١١٣، ١١٦، ١٢٠، ١٤٢

١٤٣، ١٦٠، ١٦٧، ١٩١

١٩٤، ١٩٨، ٢٠٧، ٢٤٩

٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٧

الحضارة الغربية

٢٦، ٣٩، ٤٧، ٥٧، ٥٩، ٨٠

١١١، ١١٣، ١١٦، ١٥١

١٥٧، ١٦١، ١٦٥، ١٧٩

المثقفون العرب والتراث

١٥٣	المسللة الروحية	١٧٩	ديفول
١٥٣	المسللة المادية	٤١	ديك، الفرد
٦٩،٥٤،٥٣	المسللة الإصلاحيية	١٥٣، ١٥٤، ١٩٧، ٢١٧	ديكارث
٦٣،٥٢،٤٩	المسللة التثقيبية	٢٤٤	
٦٦،٦٤	المسللة السياسية	٦١	الديمقراطية
٦٩	المسللة القومية	٢٦٢، ١٨٨، ٦٧، ٦٦، ٥٢، ٤٥	الديمقراطية
٦٩	المسللة الوطنية	١٩٣	ديوجانس
٦٤	المسللة اليمينية		
٦٤،٥٢،٤٥،٢٨	المسللة اليسارية	(ب)	
٦٦	المسللون	٢٤٣	الرازى
١٢٤	المسلوك الديني	٢٥	وانغ
١٢٧	مطعمان، وليم	٢٤٣	الراوندي
١٥٨	سميث، آدم	٧١	وايغ، فلهلم
١٧٠، ١٦٩	سنيكا	٢٥٦، ١٢٤، ١٢٢، ٥٣	وخمار، رشيد
٢٥٨، ١٩٥، ١٩٢، ١٤٥، ٥١	الستوروي، ي	٩	الرواية العربية
١٧٥	سولوخيف	١٧٠	الرواية الفلسفية
١٢٥	الستوسيايسيت		السرورية
٩	الميرة الذاتية	١٨٨	الاستيولوجية
٣٠	ميكولوجية التحدي	٤٧	روما
(ش)		١٨٢، ٣٦	الرومان
١٧٢	شافيوك، هنري	٧١	روهم، جينا
٢١٦، ١٦٦، ٣٢	شافيه، سميرجل، جانتين	٥٣	الريشاني، أمين
١٢٥، ١٨٢، ١٩٠، ٢٠٠ -	شبنغلر	٧٧	الريس، رياض نجيب
٢٠٢		١٧١	ويملروس، هرمان صمويل
١٠٨	شترابوس	(ن)	
٣٦	الشريعة التراثية	١٣٦، ٦٨، ٥١	زكريا، نؤاد
٢٢	الشرق الأوسط	٣٧	الزندقة
١١٢	الشريعة الإسلامية	٥٣	زيعور، علي
١٧٥	شستوف	١٩٣	زيتون
٢٧	الشعراوي، محمد متولي		
٤٥، ٣٦	الضعوية	(س)	
٥٢، ٤٤، ٣٣، ٢٧	شفيق، منير	١٧١	سماتر
٤٦	شمال إفريقيا	٤٦	ساعات، عبد الله
١٢٦، ٥٢	شميل، شيلي	١٠٨، ١٥٣، ١٦٦، ١٩٧	سبيطولا
٢٢٨	الشعراوي، صبر الدين محمد	٥٠	السعوديه
(ص)		٤٢	سعيد، مصطفى
٣٧	الصالح، مبحي	١٥٣، ١٢٠	سقراط
٤٢	صالح، الطيب	١٧٨	المسللة البيولوجية
		١٧٨	المسللة الحيوانية

١٠٨،١٠٧	علم النفس الديني	٣٦٣	الصراع الطبلي
١٥٠،٧٣	علم النفس الفردي		الصراع العربي -
٧٦	علم النفس المرضي	٢٣	الاسرائيلي
١١٠، ٦٩، ٦٨، ٦٥، ٦٤، ٥٢	العلمانية	٢٥٨	الصراع العربي - الفلسطيني
٢١٨، ١٨٢، ١١٧، ١١٢		١٢٦، ٥٢	صروف، يفتوب
٥٠، ١٧	عمله، محمد	١٩١، ١٢٠، ٣٦	الصهيونية
١١٦	المنصرية الشوفينية	١٢، ٣٦، ١٨٠، ٢٤١، ٢٥٩	الصين
٤٦	المنصرية الصهيونية	٢٦٧	
(ح)		(ط)	
١٩٩	غارودي، روجيه	١٢	طرايشي، جديج
٥٣	غلم، شكري	٦٢، ٥٩، ١٩	الطهطوي، رامة رافع
٤٧	غرامشي		
٢١٦	غروندبرغر، بيلا	(ع)	
٢٦٢، ١٩٥، ١٦٦، ٣٥	الغزالي، أبو حامد	٥٣	هازوري، نجيب
٧١، ٦٨، ٣٢	خطيون، برهان	٢٣٦	هلم الماهيات
٧١	خولته	٢٨	عبد الحميد (السلطان)
١٧٤	خيللي، فانون	١١٢	عبد الرازقي، علي
		١٥١	عبد الرازقي، مصطفى
		٥٣	عبد المسيح، أنطوان
(ف)		١٢٧، ٥٩	عبد الملك، أنور
١٧١، ١٤٠، ١٢١، ١٢٠، ٣٥	الفلاريبي	٢٩، ٢٨، ٢٦، ٢٥، ٢٣	عبد الناصر، جمال
٢١٧، ٢٠٦، ١٩٥		١٥١، ١٢٣، ٦٢، ٥٥	عبد، محمد
٢٦٢، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢٢١		٤٧	عثمان، علي عيسى
٢٤١	فارس	٢٤١	العراقي
١٧٩، ١٤٣، ٢٢	فرزما	٣٥	العروبة
٢١٦، ٧١	فروم، إريك	٥٣	عريضة، نسيم
١٧٨، ٧٨، ٧٦، ٧٢، ٧١، ٢٥	فرويد، سيغوند	٧٣، ١٠	الحصاب العربي الجماعي
٢٠٧		٥٧	الحصاب الواسي
١٩٣	فريديوس	١٩٢، ١٤٢	عصر الترجمة
٤٨	فكتل، رشدي	١٨	العطلان، حسن
١٤٤، ١٠٩، ٨٢، ٤٩	الفكر الاسلامي	١٠٨، ١٠٧	علم الاجتماع الديني
٢٢٨	الفكر الانشعري	٢٣١	علم الألفة
١٥٧، ١١٦	الفكر الأوروبي	١٦٥ - ١٦٧، ١٧١، ١٧٤	علم الاستغراب
٨٤، ٧٥، ٧١، ٦٩، ٢١، ٢٠	الفكر العربي	١٧٥	
٨٣، ٤٩	الفكر الغربي	٢٥٠	علم التوحيد
٢٤٥، ١٢٤، ٨١	الفكر الفلسفي	٢٤٥، ٢٤٠، ٢٣١، ٢٣٠	علم الكلام
١٩٦	الفكر المسيحي	١١٧	علم اللاهوت
٢٠	الفكر المنطوي	١٧٤	علم النفس التجريبي
٢٥	الفلسطين	١٥٠، ٧٣، ٩	علم النفس الجمعي
٢٣	الفلسطينيون		

المثقفون العرب والتراث

١٦٠	الكوسموبوليتية	١٩٠، ١٦٩، ١٥٨، ٤٨	الفلسفة الإسلامية
٦١، ١٩، ١٧	الكولونيالية	٢٧٨	الفلسفة الإشراقية
١٥٣، ١٥٢، ١٢٥	كبير بختار	١٧٣، ١٤٣	فلسفة الخنوير
(ل)		٣٥	الفلسفة الرحمانية
٧٨	اللاعقلانية اللاشمعورية	٢٠٤، ٢٠٠	الفلسفة الصربية - الإسلامية
٧٩	اللاهوت الكتلويكي	٢٢٧	الفلسفة العقلانية
١٩٠، ١٦٧	اللاهوت المسيحي	١٦٦	الفلسفة الفريزية
٢٣	لبنان	٤٨، ٥٩، ١٨٩، ١٩٢، ٢٠٢ -	الفلسفة اليونانية
٢٣	- الاجتياح الاسرائيلي (١٩٨٢)	٢٠٤	فلورنسا
٢٣	اللغة العربية	٤٧	فورغويوس
١٤٢، ٦٠، ٣٥، ٣٣	اللغة النفسية - الجنسية	١٩٣	فورناري، فرانكو
١٥٩	لوقراسيوس	٢١٦، ٢٠٥، ٤٠	فون شرونبلوم
١٧٠، ١٦٩	لوقيانوس	١٢٥	فيري، ماكس
١٩٣	المخير البيون	١٢٥	فيرزي، ساندور
٦٦	ليبينتز	٢٣	فيلون
١٩٧، ١١٩	ليستغ	١٩٣	الفيليبين
١٩٨، ١٧٣ - ١٧١، ١١٠		١٨٠	الفيزيولوجيا
(م)		١٠٦	الاجتماعية
١٧٠	مارسيل، جابريل	١٦٦	فيورباخ
١٥٣، ١٥٢، ١٢٠، ١٠٦، ٧٥	ماركس، كارل	(ن)	
١٦٦، ١٥٩، ١٥٨	الماركسية	٤٢	الطافوري، حامد
٣٦٤، ١٥٩	ماركوز، هريوت	١٩٣	قرنيادس
٧٦	ماركوس	٣٨	القنصيني، عبد الله
١٧٠، ١٦٩	ماتنيل، جيرار	١٨٢	القومية الليبيرالية
٢١٦، ٧١، ٣٣، ٢٩	المجتمع الاسلامي	(ك)	
١٥٨، ١١٨، ٦٨	المجتمع الطبقي	٢٥	كارانچيا
١٤١، ١١٨	المجتمع العربي	١٧٤	كاسترو، فيدل آل
٢١٨، ١٥٨، ٨٢، ٦٩، ٢٧	المجتمع الفرنسي	٢٤٤، ١٩٧، ١٥٣	كانط
٢٢	المجلس القومي للثقافة	٥٣	كرومر
٣٥	العربية	٣٧	الكفر
١٣٦	محمود، زكي نجيب	٢١٧، ١٩٤	الكندي
٦٧	الجمعية الإسلامية	١٧٣، ١٢٧	الكنيسة الفرعية
١٧٠	مرسيل، فريدل	٦٩، ٥٦	الكواكبي، عبد الرحمن
٣١	مركز دراسات الوحدة	٥٣	كوفراشي، وجيه
١١٦	العربية	١٢٥	كوريلان، هنري
١٨٨، ١٨٠، ١٧٨، ٤٥، ٤٤	المرئية الإسلامية	٧٧	كورودا، ياسومازا

١٧٨	نظرية داروين	٤٥	المركزية الإقليمية
١٧٨	نظرية كوينينكوس	٤٧، ٤٣	المركزية الإنوية
١٧٩	نظرية المركز والإطراف	١٨٠	المركزية الأوروبية
١٧٦	النظم الإقتصادية	٤٦، ٤٥	المركزية السلبية
١٧٦	النظم اللغوية	١٩٣، ١٨١، ١٨٠، ١٧٨	المركزية الغربية
٥٣	نعمية، ميخائيل	٤٥	المركزية القومية
٣٢	النقيسي، عبد الله فهد	٤٨، ٥٥، ٥٩، ١١٥، ١٢١،	المسلمون
٢٥	نكتة ١٩٤٨	١٤٢، ١٨١، ١٨٣، ٢٢٩،	
١٢٥	الذهليست	٢٥٩، ٢٥٣	
١٢٧	نيتظه	١٢٥، ١٧٠، ٢٠٢	المسيحية
		١٩٦	المسيحيون
		١٨٢، ١٨١، ١٧٩، ٢٧، ٢٣	مصر
(هـ)		١٢٦	مظهر، اسماعيل
١٧٥	همغواي	١٢٦	لنهر، أبو الملا
٢٥٩، ٢٤١، ١٨٢، ١٨٠، ٣٦	الهند	٢٣	المفاعل الذري العراقي
١٠٥	هوبن، جورج	١٨٠	اللائبو
١٧٤، ١٥٩، ١٥٣	هوسل		منتدى الفكر والحوار
١٠٨، ١٢٠، ١٥٣، ١٦٦،	هيفل	٣٥	(الرياضة)
٢٤٤		٢٣	منظمة التحرير الفلسطينية
		١٥٥	المنهج الأصولي
(و)		٧٩	المنهج التجريبي
٦٣	الوثنية الإفريقية	١٤٦، ٨٤، ١٠	المنهج التحليلي
٢٤٦	الوعي الأولوي	١٥٥	المنهج الصوفي
١٩	الوعي الجمعي	٤٩	المنهج العلمي التجريبي
٢٣، ١٧	الوعي العربي	١٩١، ١٩٠، ١٥٩، ١٢٥	المنهج الفينومينولوجي
١٨٣، ١٨٢	الولايات المتحدة الأمريكية	١٠٦	المنهج الوجداني
		١٩١، ١٠٦	المنهج الوصفي
			المواجهة العربية -
		٢٣	الإسرائيلية
(ي)		١٨٣	الخوارزمية
٥٦، ٢٣، ٢٢	اليابان	٢٠٢	الورفولوجيا
١٢٥	ياسبرز، كارل	١٢٦، ٥٢	موسى، سلامة
٢٤٦، ٢٤١، ١٩١، ١٦٥	اليسلر الإسلامي	٣٣	موكو، جورج
٢٦٢، ٢٥٨		٧١	ميكلانجلو
١٢٦، ٥٢	يكن، ولي الدين		
٦٥، ٤٥	اليهودية	(ن)	
٧٦	اليوطوبيا	٢٤	النظام الإقليمي
١٩٨، ١٨٢، ٣٦	اليونان	٢٤	النظام المالي
١٨١، ٢٥	يونان	٤٠	النظام المعرفي - الإبيستمي
١٩٣	يوتنيوس		

جورج طرابيشي

من مواليد حلب ١٩٣٩
تخرج من جامعة دمشق قسم اللغة العربية
عام ١٩٦١

تولى تحرير مجلة دراسات عربية، بين ١٩٧٢
و ١٩٨٤

مقيم في باريس وعضو في هيئة تحرير مجلة
«الكوحد»، منذ العام ١٩٨٤

أغنى المكتبة العربية بمشروعات الكتب المترجمة
فيها الفكر والفلسفة والرواية وقضية المرأة. وعزب
أكثر من ثلاثين مؤلفاً لسيفموند فرويد

أقدم دراسات فكرية وإيديولوجية متميزة عن
سارتر والماركسية.. (١٩٦٤). «الفراع الموفيقاتي
الصيني». (١٩٦٨). «الماركسية والمسألة القومية».
(١٩٦٩). «الاستراتيجية الطبقية للثورة».
(١٩٧٠). «الماركسية والإيديولوجيا». (١٩٧١).
«الدولة الطبقية والنظرية القومية». (١٩٨٢)

صارس منذ زمن مبكر وأقدم دراسات تعدت
طبعاتها عن لعبة العلم والواقع في عبث توفيق
الحكيم. (١٩٧٢). «الله في رحلة نجيب محفوظ
الرمزية». (١٩٧٣). شرق وغرب وصوله وثقولة.
(١٩٧٧). «الآب من الداخل». (١٩٧٨). رمزية
المرأة في الرواية العربية. (١٩٨٩)

انصرف في وقت لاحق إلى تطبيق التحليل
النفسي في مجال النقد الأدبي. فقدم على التوالي
دراسات مبتكرة عن «عقدة أوديب في الرواية
العربية». (١٩٨٨). «الرجولة وإيديولوجيا الرجولة
في الرواية العربية». (١٩٨٣). «أغنى ضد الأنثى».
دراسة في قلب نوال المصداوي. (١٩٨٤). وقد
ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية.

المشققون العرب والثرث التحليل النفسي لعصاب جماعي

في هذا الكتاب، وهو الأول في موضوعه وفي منهجيته بالعربية، يمدد جورج طرابيشي على سريز التحليل النفسي الخطاب العربي المعاصر الذي بدأ ينتج نفسه ويعيد انتاجها بالية تكرارية منذ الرضة الحزيرانية عام ١٩٦٧. ويخضعه لحفريات سيكولوجية تكشف عن بنيته التحتية ومعيناته اللاشعورية تحت مجهر ما يسميه المؤلف بـ «عصاب جماعي عربي» وهو العصاب النكوصي الذي يتمظهر من خلال خطاب الثراث كما تمارسه شريحة واسعة من الانتلجنسيا العربية.

ولئن كان القسم الأول من الكتاب يرصد العصاب الجماعي في الصالة العامة لتظاهرة من خلال تحليل نقدي لموقف المثقفين العرب الاجتراري من الثراث، فإن القسم الثاني منه مكرس لتشخيص حالة سريرية خاصة هي ثلث التي تقدمها كتابات حسن حنفي باعتباره الممارس الأكثر تميزاً وتمثيلاً وانتاجاً لخطاب الثراث في الايديولوجيا العربية المعاصرة. وهران طرابيشي لا يخلو من جرأة ومجازفة.. فإن يكن في دراساته السابقة قدم قراءة تحليلية نفسية ناقية للرواية العربية، فهل الخطاب الثراثي، بظواهره المجرد والموضوعي، قابل للتحليل بوصفه هو الآخر ضرباً من سرية ذاتية تعكس عقدة نفسية أكثر مما تنشف عن موقف معر في من الثراث.



1855133156